Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

14. Jahrgang Nr. 9 — Manuskripte nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. — **September 1911**

Inhalt.

Abhandlungen u. Notizen Sp. 385—396

Daiches, S.: Der Schmuck der Töchter Zions und die Tracht Ištars 390

Hüsing, G.: Die grosse Stele des Šutruk-Nahhunte I 393

Jolles, A.: Etana oder Gilgameš? 389

Künstlinger, D.: Randbemerkungen zu D. H. Müllers Deutungen der hebräischen Buchstaben bei Ambrosius 392

Meissner, B.: aškapu . . . 385

Thureau-Dangin, F.: Encore la Stèle des Vautours 387

Ungnad, A.: Zur Semiramis-Frage 388

Besprechungen . . . Sp. 397—458

van Berchem: Amida. Matériaux pour l'épigraphie et l'histoire musulmanes du Diyar-Bekr. — J. Strzygowski: Beiträge zur Kunstgeschichte des Mittelalters von Mesopotamien, Hellas und dem Abendlande. M. e. Beitrage von G. L. Bell: The Churches and Monasteries of the Tur-Abdin, bespr. v. E. Herzfeld 397

Boll, F.: Der griechische Kalender, bespr. v. W. Schultz . . 437

Finck, F. N.: Die Haupttypen des Sprachbaus, bespr. v. E. Lewy 452

Gressmann, H.: Altorientalische Texte und Bilder zum AT in Verbindung mit A. Ungnad u. H. Ranke, bespr. v. W. Erbt 441

Herner, S.: Verbesserungen zu Mandelkerns grosser Konkordanz, bespr. v. J. Herrmann 451

Herrmann, A.: Die alten Seidenstrassen zwischen China und Syrien I, bespr. v. E. Brandenburg . . . 435

Pieper, M.: Das Brettspiel der alten Aegypter, bespr. v. C. Fries 440

Reinach, A.-J.: Rapports sur les Fouilles de Koptos, bespr. v. W. Wreszinski 441

Schmidt, W.: Die Mythologie der austronesischen Völker, und

Schmidt, W.: Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker, bespr. v. F. Bork 453

Sykes, Ella, C.: Persia and its people, bespr. v. O. Mann 437

Theis, J.: Geschichtliche und literarkritische Fragen in Esra 1—6, bespr. v. J. Hehn 449

Zeitschrift für Kolonialsprachen I, 1 u. 2., bespr. v. W. M. Müller 457

Mitteilungen 458

Personalien 458

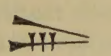
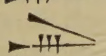
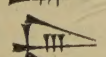
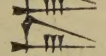
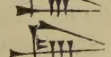
Zeitschriftenschau . . . 458—463

Zur Besprechung eingelaufen . 463

aškapu.

Von Bruno Meissner.

In einem unpublizierten Vokabular, dessen Abschrift mir zur Verfügung gestellt ist, finden sich in einem Paragraphen vereint folgende Angaben:

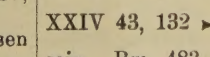
1. *ir* =  = *zu-tu*[1]; *e-ri-šú*
2. *e-ri-eš* =  = *e-ri-šú*[2]
3. *e-rib*[3] =  = *aš-ka-pu*[4]
4. *aš-gab* =  = *ki-mina*
5. *ši-ka-an-gu*[5] =  = *ki-mina*

[1] Hiermit ist gewiss 93070, 7 (CT XII 32) zusammenzustellen, wo *i-ri* = *IR* = *i-zu-tu* gesetzt wird. Was ist richtig? Für ein Wort *zûtu* s. Harper Lettr. nos. 19, 11; 363 Rs. 6; 391 Rs. 14 und AJSL XIV 174.

[2] Hiernach ist gewiss 93070, 8 (CT XII 32) zu lesen *i-ri-iš(!)* = *IR* = *[e-ri-šu]*.

[3] Oder *dan*, *kal*.

[4] Leider gewinnt durch unsere Angaben weder Ideogramm noch Glosse von *aškapu* in VATh 244, I 20 (SAI Nr. 5269) neues Licht.

[5] Nach dieser Glosse wird der Beiname Eas, der ihn als Schutzherrn der Schusterzunft bezeichnet, CT XXIV 43, 132  zu ergänzen sein. Rm. 483, 11 (CT XXV 47; vgl. OLZ 1910, 102) ist der Name nicht erhalten. In gleicher Eigenschaft wird er auch wohl Craig, Rel. T. 83, 10 = Meissner-Rost BS 94, 10 bei der Herstellung eines *lilissu* aufgeführt. Unsere Glosse macht übrigens die Lesung des Namens als *Igi-dug-gu* unwahrscheinlich.

Hieraus ersehen wir, dass der Handwerkername, der von Thureau-Dangin lediglich aus sachlichen Gründen heraus ungefähr richtig als corroyeur bestimmt war, in Wirklichkeit *aškapu* = Schuster[1] zu lesen ist. Vermutlich aber wird der Schuster damals auch Sattler- und vielleicht auch Gerberarbeiten auszuführen gehabt haben. Dagegen scheint unser Text die Ansicht de Genouillac's (OLZ 1908, 381) nicht zu bestätigen, dass unser Zeichen mit dem Zeichen zu identifizieren sei. Der Verfasser des Vokabulars stellt vielmehr unser Zeichen mit zusammen und meint, dass es eine nur durch erweiterte Form von ist, die dann (Z. 5) vielleicht noch guniert werden kann. Wie das Zeichen dann

[1] Zuerst von Jensen, Kosmologie 345 erklärt.

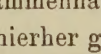
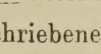
zu seiner Bedeutung kommt, ist mir allerdings unklar.

Anbei die hauptsächlichsten Stellen, wo das Zeichen vorkommt.

Thureau-Dangin RTC 46, II 5 nimmt (*ba-tum*) Amar-ezin, der *ašgab* die Haut eines geopferten Lammes. BM 21387, 7 (CT IX 48) erscheint wieder der *ašgab* bei Lieferungen von Häuten; vgl. ZA XX 400; OLZ 1908, 381.

In Hammurabis Gesetz wird unter anderen Berufsklassen XXIII r 37[1] auch der *aškapu* genannt.

Die Richtigkeit der Bedeutung zeigt auch Scheil, Text. él.-sém. II 95, 8 (vgl. Hinke, Boundary stone 293; 295), wo der aus Ḫanigalbat nach Babylonien geflüchtete *aškapu*[2] Agabtaḫa einen *pagûmu* (einen, wie wir aus VR 32, 39a; Knudtzon, Amarna 160, 48 wissen, Gegenstand aus Leder) anfertigt. Unsicher ist die Stelle Grenzst. London 102, I 17 (BA II 171 ff.).

Aus assyrischer Zeit wird der IV R 58, 30a auch im Zusammenhang mit Häuten erwähnte (*am.*)  hierher gehören; dagegen sind alle  geschriebenen Zeichen *sasînu* zu lesen.

In neubabylonischen Kontrakten trifft man das Zeichen sehr häufig (s. Tallqvist, Nabon. s. v. *IR*; Namenb. s. v. *Allaku*) in der Form , (Nbd. 182, 2) und (Nbd. 951, 19). Nbd. 1006, 6 arbeitet ein *aškapu* an einem Wagen, vermutlich macht er Sattlerarbeiten. Eine Oertlichkeit *alu ša* (*am.*) *aškapê* wird Clay BE IX 70, 7; 97, 4, 6; 98, 4, 5; 100, 5, 6 erwähnt. Phonetisch geschrieben ist *aš-ka-pu* Dar. 321, 4; Clay BE VIII 1, 37, 12.

[1] Das Zeichen ist hier und auch an anderen Stellen von mir SAI Nr. 62 fälschlich mit dem Zeichen = *sasînu* identifiziert worden.

[2] Danach ist auch OLZ 1901, 451 zu korrigieren.

Encore la Stèle des Vautours.

Par F. Thureau-Dangin.

Dans le n° d'Août d'OLZ, le P. Maurus Witzel donne une interprétation fort heureuse d'un passage jusqu'ici obscur de la *Stèle des Vautours*: l'expression *É-an-na-^{d}Innana-ib-gal-ka-ka-a-tûm*[3] (face, Col. IV) serait la forme pleine du nom d'Éan-na-tûm. La traduction que le P. Witzel donne du reste de la Col. IV concorde avec celle que j'ai proposée dans un travail sur la Stèle des Vautours publié en 1909 (*Restitution matérielle de la Stèle des Vautours* par Léon Heuzey et F. Thureau-Dangin). Le P. Witzel ne connaît et ne cite que la traduction plus ancienne parue dans SAKI. Comme lui, j'ai admis que le début de la Col. V est relatif à la taille d'É-an-na-tûm (cf. *Rest. mat.* p. 45), mais je crois que la mesure dont il s'agit est le pied et non la coudée[1]: la taille du roi est de cinq pieds et demi (cinq pieds six pouces). Le signe dont le P. Witzel discute la lecture p. 339 est sûrement *ubur* (cf. *Rest. mat.* p. 44, note 6).

[3] ^{d}*Innana-ib-gal* «Innana de l'*ib-gal*» est fréquemment mentionnée dans les tablettes présargoniques, cf. p. ex. RTC n° 47 face II, 5.

[1] Pour *ú* (*ammatu*) signifiant «coudée» ou «pied», voir *J. Asiat.* 1909, p. 83.

Zur Semiramis-Frage.

Von Arthur Ungnad.

Ueber die historische Semiramis hat Lehmann-Haupt ein reiches Material zusammengetragen[2]. Ich möchte hier nur auf einen Punkt aufmerksam machen, der bisher für diese Frage noch nicht in Betracht gezogen zu sein scheint. Die Semiramis-Sage setzt eine Königin der frühesten Zeit voraus; aber dieses trifft auf Sammuramat, die Palastfrau Šamši-Adads, nicht zu: sie war keine selbständige Herrscherin und lebte in verhältnismässig später Zeit (um 800 v. Chr.).

Wie so oft, dürften in der Semiramis der Sage mehrere Personen zusammengeflossen sein: die eine war sicherlich jene Palastfrau Sammuramat. Und die andere? Nur eine einzige Königin ist bisher aus der Keilschriftliteratur bekannt: Azag-Bau. Dass sie eine bedeutende Herrscherin gewesen ist, ergibt sich daraus, dass Omensammlungen über sie existiert haben, ganz in der Weise, wie es solche über den alten Sargon, Naram-Sin, Urumuš, Gilgameš und andere Helden der frühesten Zeit gab[3]. Leider erfahren wir von ihr nur, dass „sie das Land beherrschte" (*šá mâtu i-be-lá*). Dass man aber auch sonst noch mancherlei von ihr wusste, zeigt die Tatsache, dass man sich noch in später Zeit philologisch mit ihrem Namen beschäftigt hat, ebenso wie man es mit den Namen anderer berühmter Könige tat: in der Namenliste VR 44 begegnet ihr Name[4] (als einzigster weiblicher) an einer besonderen Ehrenstelle: zwischen *Šarru-kîn* (I) und *Ḫammurapi!*

Ihre Zeit dürfte auch ungefähr feststehen. Wenn auch die Namenliste nicht absolut beweisend ist, so zeigt schon das Vorhandensein von Omensammlungen über sie, dass wir es mit einer Herrscherin des 3. Jahrtausends zu

[2] Die historische Semiramis und ihre Zeit. Tübingen 1910.

[3] K 766, CT XXVIII 6; vgl. die Verbesserung auf S. 6.

[4] Uebersetzt als *Bau-ellit* (Kol. I, 19).

tun haben. Ob sie die sagenhafte Gründerin Ninivehs oder gar Babylons ist, lässt sich nicht nachweisen, ist aber wohl möglich. Vorläufig wissen wir ja über die Gründung beider Städte noch nichts Sicheres. Jedenfalls haben wir die Hoffnung, über die interessante Persönlichkeit einmal näher informiert zu werden und allerlei Ueberraschungen zu erleben.

Etana oder Gilgameš?

Von A. Jolles.

Ein bekannter Siegelzylinder (zuerst erwähnt bei Pinches, Babyl. and Assyr. Cyl. Seals and Signets in the Possession of Sir Henry Peak) zeigt uns eine Figur auf dem Rücken eines Adlers. Unten stehen zwei männliche Figuren: die eine hält in der linken Hand einen Korb und schützt mit der Rechten die aufblickenden Augen gegen das Licht, die andere stützt sich mit der rechten Hand auf einen Stab und hebt die Linke empor. Zwei Hunde schauen aufwärts. Weiter befinden sich auf dem Bilde noch eine Anzahl schwer zu deutender Figuren.

Die Darstellung ist bisher immer als Illustration zu der Etanamythe gedeutet worden; so bei Maspero, Hist. Anc. I, S. 699 und bei A. Jeremias, Das A. T. im Lichte des alten Orients S. 279, wo der Zylinder mit der Unterschrift „an Etanas Auffahrt erinnernd" abgebildet ist. Auch Harper, der nicht blind war für die Beziehungen zwischen der Etana- und der Gilgamešmythe interpretiert die Szene in der genannten Weise (Beitr. z. Ass. Bd. 2, Heft 2 S. 408).

Indessen lässt sich die Darstellung auch als Illustration zu der uns nur in griechischer Quelle überlieferten Jugendgeschichte des Gilgameš selbst auffassen.

Die Stelle lautet bei Aelian (De Nat. Anim. XII 21):

Βαβυλωνίων βασιλεύοντος Σενηχόρου, Χαλδαῖοι λέγουσι τὸν γενόμενον ἐκ τῆς ἐκείνου θυγατρὸς τὴν βασιλείαν ἀφαιρήσεσθαι τὸν πάππον. τοῦτο ἐκεῖνος πέφρικε, καὶ ἵνα εἴπω τι καὶ ὑποπαίσας, Ἀκρίσιος γίνεται ἐς τὴν παῖδα· ἐφρούρει γὰρ πικρότατα. λάθρᾳ δὲ ἡ παῖς (ἦν γὰρ τοῦ Βαβυλωνίου σοφώτερον τὸ χρεών) τίκτει ὑποπλησθεῖσα ἔκ τινος ἀνδρὸς ἀφανοῦς. τοῦτο οὖν οἱ φυλάττοντες δέει τοῦ βασιλέως ἔρριψαν ἐκ τῆς ἀκροπόλεως· ἦν γὰρ ἐνταῦθα ἀφειργμένη ἡ προειρημένη. οὐκοῦν ἀετὸς τὴν ἔτι τοῦ παιδὸς καταφορὰν ὀξύτατα ἰδών, πρὶν ἢ τῇ γῇ προσαραχθῆναι τὸ βρέφος, ὑπῆλθεν αὐτὸ καὶ τὰ νῶτα ὑπέβαλε, καὶ κομίζει ἐς κῆπόν τινα, καὶ τίθησι πεφεισμένως εὖ μάλα. ὁ τοίνυν τοῦ χώρου μελεδωνὸς τὸ καλὸν παιδίον θεασάμενος, ἐρᾷ αὐτοῦ καὶ τρέφει· καὶ καλεῖται Γίλγαμος, καὶ βασιλεύει Βαβυλωνίων.

Es kommt mir vor, dass manches für die zweite Erklärungsweise spricht. Erstens stimmt die Weise, wie der Adler die Figur trägt, viel eher überein mit *ὑπέβαλε τὰ νῶτα* als mit dem Text der Etanalegende, wo der Adler sagt: „Auf meine Brust tue deine Brust" usw. (vgl. Harper l. c. S. 398). Zweitens aber wären in dieser Weise die unten stehenden Figuren wenigstens zum Teil erklärt. Der Text des Etanaliedes sagt uns nichts über Personen, die bei dem Flug anwesend gewesen wären. Wenn der Zylinder zu diesem Texte eine Illustration bildete, so müssten wir die Männer rein als zu der Landschaft gehörige Staffage auffassen, was dem erzählenden Charakter der babylonischen Kunst nicht ganz entspräche. Dagegen dürfen wir, wenn es sich um Gilgameš handelt, wenigstens in einem von beiden den Gärtner erkennen, der das Knäblein später zu sich genommen hat.

Der Schmuck der Töchter Zions und die Tracht Ištars.

(Jes. 3, 18—23 und Ištars Höllenfahrt 42 ff.).

Von Samuel Daiches.

In seiner Rede gegen die „Töchter Zions" zählt Jesaja ihre verschiedenen Schmuck- und Kleidungsstücke auf. 21 Gegenstände sind genannt, die sich in folgende Gruppen einteilen lassen: 1. Kopfschmuck (פארים, צניפות), 2. Ohrgehänge (נטפות), 3. Halsketten (שהרנים, שביסים), 4. Brustschmuck (בתי נפש), 5. Gürtel (קשרים), 6. Arm- und Fussspangen (עכסים, שרות, צעדות), 7. Gewänder (מחלצות, מעטפות, מטפחות, גלינים, סדינים, רדידים). רעלות und חריטים gehören wohl auch zu dieser Gruppe. Hinzu kommen noch Amulette, Finger- und Nasenringe (לחשים, נזמי האף, טבעות).

Es dürfte nun von Interesse sein darauf hinzuweisen, dass die Schmuck- und Kleidungsstücke Ištars, wie sie in Ištars Höllenfahrt genannt sind, mit denen der Töchter Zions, wie sie vom Propheten aufgezählt sind, fast identisch sind. Als Ištar in die Unterwelt eintreten sollte, nahm ihr der Wächter bei den sieben Toren je ein Schmuck- resp. Kleidungsstück ab. Diese Schmuck- und Kleidungsstücke Ištars waren folgende: 1. Kopfschmuck (*agū rabū ša kakkadiša* „die grosse Tiara ihres Hauptes"), 2. Ohrgehänge (*inṣabāte ša uznēša* „die Gehänge ihrer Ohren"), 3. Halsketten (*erimmāte ša kišā-*

diša „die Halsketten ihres Nackens“ [1]), 4. Brustschmuck (*dudinate ša irtiša* „die Brustschilder(?)[2] ihrer Brust“), 5. Gürtel (*šibbu aban alādi ša kabliša* „der Geburtsteingürtel ihrer Hüften“), 6. Arm- und Fussspangen (*šemirē kātēša u šēpēša* „die Spangen ihrer Hände und ihrer Füsse“), 7. Gewand (*ṣubat bulti ša zumriša* „das Schamtuch ihres Leibes“).

Ein Vergleich der beiden Listen zeigt klar, dass der Schmuck der Töchter Zions und die Tracht Ištars identisch waren[3]. Dass die Toilette Ištars die Toilette der Damen Babylons war ist selbstverständlich. Die Moden in Jerusalem und Babylon waren also zur Zeit Jesajas die gleichen[4].

Durch diese Parallelen werden auch einige, hebräische wie babylonische, sprachliche Zweifel beseitigt. שביסים sind jedenfalls eine Art Halsketten (wohl „Sonnchen“, s. Kommentare, besonders Dillmann-Kittel, p. 36). בתי נפש sind wohl keine Riechfläschchen, sondern eine Art Brustschmuck, der wahrscheinlich den *dudinate ša irtiša* bei Ištar entspricht. Die Bedeutung von *dudinate* ist allerdings nicht ganz sicher (s. Jensen, KB VI_1, p. 397). Sie sind jedenfalls eine Art Brustschmuck, keine Riechfläschchen. Beachte בתי und *dudinate* (Plural!). Ebenso ist die Bedeutung „Halsketten“ für *erimmāte* gesichert (s. KB VI_1, p. 397). *ṣubat bulti ša zumriša* war vielleicht ein wirkliches Kleid (s. KB VI_1, p. 398). In der Jesaja-Liste Nr. 7 sind mehrere Gewandarten genannt, bei Ištar nur ein Gewand.

Die Echtheit von Jes. 3, 18—23, die von manchen Kommentatoren angezweifelt wird (s. Duhm, Jesaja, 2. Aufl., p. 27—28), scheint durch diese babylonische Parallele bestätigt zu sein. Wir sehen aus der Höllenfahrt Ištars, dass die vom Propheten aufgezählten Putz- und Kleidungsgegenstände die Mode der Damen im Orient in der Königszeit ausmachten. Jesaja hat also nicht eine „Putzwarenhandlung ausgeschrieben“ (Duhm, l. c.). Der Prophet hat vielmehr die Toilette der Modedamen Jerusalems, die er geisseln wollte, hier beschrieben.

---

[1] Ungnad in AOTB p. 66: „die Ketten ihres Halses“.

[2] Ungnad, l. c.: „die Schmuckstücke (ihrer Brust)“.

[3] Amulette, Finger- und Nasenringe fehlen in der Ištar-Liste. Amulette hat wohl Ištar auch an sich gehabt Nasenringe waren bei den Araberfrauen sehr beliebt (s. Benzinger, Hebr Archaeol., p. 107). Vielleicht wurden sie aus Arabien nach Palästina importiert.

[4] Der Text „Ištars Höllenfahrt“ gehört der Bibliothek Aššurbanipals, also dem 7. Jahrhundert, an. Er stammt indes zweifellos aus einer älteren Zeit.

Randbemerkungen zu D. H. Müllers Deutungen der hebräischen Buchstaben bei Ambrosius.

(SKAW 167, 2. Wien 1911. 27 S.)

Von David Künstlinger.

Zu den Deutungen des hebr. Alphabets überhaupt s. Sabbat 104a; das. auch Gruppendeutungen.

Zu א Ambr. doctrina vgl. das. אל"ף בי"ת אלף בינה, wozu Raschi: למוד תורה. In dem Fragmente פירוש האותיות וצורתן nach dem Herausgeber der גנזי ירושלם II, S. Wertheimer, Jerusalem 1901, 11a—15b, verfasst von סעדיה בן אל"ף מענין ואאלפך חכמה: מיימון ן' דאנאן (Hiob 33, 33). Die Stichwörter dieses Schriftchens gehen gewiss auf älteres Gut zurück. — Hieron. mille, vgl. Bereschit rabba I (10): למה נקרא שמו אל"ף שהוא מסבים מאלף שנ' דבר צוה לאלף דור (Ps. 105, 8). S. Theodors Ag. des Ber. r. 10. S. auch Jellinek, Bet ha-Midrasch I, 63.

Zu ג Hier. retributio, Sabbat das. גימ"ל = גמול. Plenitudo, G. Jer. das. שם מענין ויגדל הילד ויגמל (Gen. 21, 8).

Zu ד Hier. tabularum, G. Jer. das. מענין ודלתי שמים פתח (Ps. 78, 23). Ambr. nativitas geht wohl nicht auf לדת zurück, sondern auf eine Deutung דֶּלֶת, die allerdings nicht mehr vorhanden ist; vgl. Bechorot 45a בשם שדלתות לבית כך דלתות לאשה שנ' כי לא סגר דלתי בטני (Hiob 3, 30), vgl. Wajj. r. XIV (4).

Zu ה Hier. suscipiens geht wohl auf הֵא zurück. G. Jer. das. שם מענין הא לכם זרע (Gen. 47, 23). S. Hier. z. St. u. zu Ex. 2, 9 היליבי accipe usw. Zur Genesisstelle s. Midrasch Sechel tob und Midrasch Lekach tob z. St.

Zu ו Ambr. ille est et non alius; s. Hier. zu Deut. 4, 35: Dominus ipse est Deus et non est alius praeter eum (unum). S. a. Fragmententargum zu Deut. 32, 39 הוא ולית אלהא אוחרן. Vielleicht ist ה-ו zusammengedeutet. (Nicht אל, sondern אלהים ist מדת הדין).

Zu ז Hier. fornicatio wahrscheinlich = זוי, זויה; vgl. Targ. zu Ezech. 42, 3 (nach Levita זוי) oder זיוא, Trg. das. 41, 6. Ambr. duc te, vielleicht von זוז fortbewegen. Pag. 8 Euseb. זָקַן ist hier im Sinne „von etwas leben“ s. Sabb. das. ז' ואם אתה עושה כן הקב"ה זן אותך. G. Jer. das. שם מענין מפיקים מזן אל זן (Ps. 144, 13).

Zu ח Ambr. pavor, G. Jer. das. שם מענין ומאתות השמים אל תחתו (Jer. 10, 2). Hier. vita, viell. = Trg. zu Gen. 1, 20 חַיְתָא.

Zu ט Hier. bonum, Sabb. das. ט' . . . ומטיב לך. Berachot 55a הרואה ט' בחלומו סימן יפה לו מ"ט

אילימא משום דכתיב טוב וגו׳. Ambr. exclusio; ob hier nicht ursprünglich „eluvio“, Ueberschwemmung, Schlamm stand = AM אל תקרא טיט אלא טיט? Der samar. Namen des ט lautet טיט.

Zu י Hier. principium; ob hier nicht die Agada Ber. r. XLVII (1) יו״ד שנטל הקב״ה משרי א״ל הקב״ה לשעבר היית משמה של נקבה ובסיפן . . . של אותיות עכשיו אני נותנך בשמו של זכר ובראשן אותיות den Grund zu dieser Deutung geboten habe? — Ambr. desolatio, wahrscheinlich יד mit נדה in Zusammenhang gebracht.

Zu ל Ambr. servo. Eine allerdings umgekehrte Deutung findet sich in Sifre zu Deut. 11, 13 (§ 41) ולעבדו זה תלמוד(?)

Zu מ Hier. aqua. G. Jer. das. שם מענין בין מים למים (Gen. 1, 6).

Zu נ Hier. sempiternum. G. Jer. das. שם מענין לפני שמש ינון שמו (Ps. 72, 17). Hier. piscis, Nedarim 54b נון״ן סמ״ך עי״ן = נונא סמא לעינים.

Zu ס Hier. adiutorum usw. Berachot 7a מפני מה לא נאמרה נו״ן באשרי (תהלים קמ״ה) מפני שנאמרה נפילה בו לישראל אמר ר׳ נחמן אעפ״כ חזר דוד וסמכן ברוח הקודש שנ׳ סומך ה׳ לכל הנופלים (Ps. 145, 14). Sabb. das. סמוך עניים. Ambr. audi. Liegt hier nicht eine Verwechslung von שמעתא mit אסמכתא vor?

Zu ע s. zu פ.

Zu פ Hier. os. Sabb. das. פי = פ׳.

Sanhedrin 104b בשביל מה הקדים פ״ה לעי״ן בשביל מרגלים שאמרו בפיהם מה שלא ראו בעיניהם. Hier. loquens, decipula ist wohl mit פח in Verbindung gebracht.

Zu צ Hier. iustitiae. Sabb. das. צדיק = צ׳. Hier. venatio, wahrscheinlich aram. צַדַיָא.

Zu ק Hier. avis, viell. = Trg. קפיפא Lev. 11, 17 ינשוף; Peschittha v. 17=18 תנשמת. Hier. excussio steht wohl mit קיא, talmud. קוא im Zusammenhang.

Zu ת Hier. subter ist wohl talmudisches תות statt תחות. Ob nicht bei consummatio an תם zu denken wäre?

Die grosse Stele des Šutruk-Nahhunte I.

(Šutruk-Nahhunte C.)

Von G. Hüsing.

Die grosse von Loftus gefundene Stele ist in der OLZ bereits mehrfach behandelt worden (1899 und 1901), und sie behält ihr Interesse trotz aller neuen Funde. In 1899 Sp. 179 hatte ich bereits darauf hingewiesen, dass die von Weissbach angenommene Zeilenlänge nicht stimmen kann, was natürlich für das Verständnis des Inhaltes recht wesentlich ist. Scheil hat dann 1904 in Tome V der MDEP S. 16 ff. den Text in Umschrift wiederholt, *avec tranquillité d'âme*, ohne im geringsten auf diese Frage einzugehen; und so brachte er denn heraus, dass es sich um Stelen eines Mannes „Amkirukarna“ und einer Frau „Bašusahti“ handele, wenigstens in der ersten Inschrift, denn die Stele enthält deren zwei.

Ergänzen wir aber in der ersten Zeile, wie ich es tat und wie auch Scheil es tun musste, ein *hanek* ^{nap}*Inšušinak-*, dann bleibt in der 2. Zeile hinter dem Worte *suhmutu* (= Stele) so viel Raum, dass wir z. B. ein *Meli-Šipak-me* ergänzen können, womit die Lücke genau gefüllt wird. Und an dieser Stelle muss ja gerade der Name des Stelenerrichters stehen, und in der 3. Zeile kann er nicht stehen, da sie kein *me* enthält. Da nun die Zeile auf *to-uš-šu-ep* endigt, was „die Leute“ bedeutet, in der 4. Zeile aber die 1. Pers. Sg. steht, so ist in der Lücke der 3. Zeile ein *humahšita, u kutuh* zu ergänzen, woran sich die 4. Zeile anschliesst *ak Šušun tenkeh, ak ir kinti umi-ma Inšušinak napir uri* i *[sima tah]*. Die beiden ergänzten Wörter füllen die 4. Zeile nicht ganz, sie ist eben eine Schlusszeile.

Nun ist zu beachten, dass in der 3. Zeile das *e* hinter *sahti* dem hinter *karna* entspricht, und zwar als Possessivum der 3. Person oder vielmehr „Sache“; denn die persönliche Form lautet *eri*, die sächliche nur *e*. Also ist vom *karna* und *sahti*, die beide Sachen sind, einer Person oder Sache die Rede, d. h. vom *karna* und vom *sahti* des Meli-Šipak oder seiner Stele. Man rät etwa auf Oberteil und Unterteil, und zwar auf letzteres für *sahti*, da dessen Wurzel „gehen“ bedeutet. Dann ist Ajahitek der Ort, wo man das Unterteil fand, und das Oberteil lag in „Amkiru“? Das erste Zeichen der 3. Zeile ist also nicht der senkrechte, sondern der wagerechte Keil. Die Annahme, dass es sich wirklich um eine Stele des Meli-Šipak handelt, hat den genau passenden Raum für sich, und wir lernen die Namen von 2 Städten kennen, die nicht weit von einander gelegen haben werden. Ob die erste gerade „Amkiru“ heisse, scheint mir zweifelhaft; ich würde z. B. ein „Pirkiru“ annehmbarer finden. Jedenfalls aber hatten „die Leute“ die Stücke gefunden, Šutruk-Nahhunte nahm Besitz davon und brachte sie nach Šušun. Was das von mir übergangene *ma aš ke lam(?) šu* vor *sahti* bedeute, weiss ich nicht. Eine Lesung ^{aš}*hap-teš* für *ma-aš* wäre vielleicht zu erwägen, da der Text ein *ha-al ha-ap-ti-iš* kennt. Leider besitzen wir den Text nur in der Abzeichnung von Loftus[1].

[1] Den 2. Text gab Weissbach nach einem Papier-Abdrucke des Br. Mus.

In der zweiten Inschrift sind aber die Zeilen, wenigstens im Anfange noch länger:

5. *U Šutruk-Nahhunte, šak Hal-lutuš-[Inšušinak-kek, lipak hanek Inšušina].*

6. *[ak]-ke-k, sunkik Ančan Šušun-ka, likume rišak[ka, katru hapirtik, hal-menik hapirtik-Sunki].*

7. *[p] urpuppa akkara hut-e husa hitekkippa inri tur[naš].* Dahinter fehlen noch etwa 15 Zeichen! Die Zeile schliesst dann mit *[U Šu-].*

8. *[utru]k-Nahhunte Inšušinak napir uri ur tahhanra,* und nun fehlen etwa 18 Zeichen! Die Länge des erhaltenen Teiles verhält sich zu der des fehlenden etwa wie 26 : 16!

Nur selten können wir in anderen Zeilen bisher ergänzen, aber z. B. in der 10. Zeile muss der Anruf *E Inšušinak napir uri*! ergänzt werden, und zwar unmittelbar nach dem letzten erhaltenen Worte *huma[h],* hinter dem ja ein neuer Satz beginnt. Die Apostrophe ist notwendig, denn schon in der 11. Zeile folgt *metenta,* die Verbalform der 2. Person, und diese herrscht bis Zeile 15 *(human-ta, učču-ta, kalik-ti, humak-ti, kellun-te).* Aber noch in Zeile 21 ist eine längere Ergänzung unumgänglich; dort beginnt ein Satz: *Sunkip urpuppa husa hi-,* wozu zunächst *tekippa* zu ergänzen ist. Aus dem *imme turnah* (= „weiss ich nicht") und dem *ta* der Verbalformen *tenkehši-ta, humahši-ta* ergibt sich aber, dass ein Relativsatz, in unserem Sinne ein indirekter Fragesatz, vorliegt. Hier wird das Relativpronomen *akkape* ergänzt werden müssen, und ausserdem fehlt noch das Objekt, das am Ende von Zeile 21 stehen musste und vermutlich *suhmutu* + *MEŠ* lautete. Und in der folgenden Zeile ist zunächst *Simepalarhu[ppak]* zu lesen, worauf noch, wie das *a-ak* im Anfange von Z. 23 zeigt, mindestens Objekt und Verbalform der 3. Pers. Sg. folgten. Schon diese beiden Zeilen könnten etwas kürzer sein als die Zeile 5—10, fallen aber noch immer recht erheblich länger aus als Scheils Umschrift annimmt. Sogar in Zeile 25 würden nach der notwendigen Ergänzung, wie sie hier auch Scheil bietet, 2—3 Zeichen überschiessen. In Zeile 29 dürfte noch ^{nap}*Kiririša* ^{nap}*In-* zu ergänzen sein — ein Zeichen mehr als in 25 —, denn in 30 ist *Inšušinak* zu ergänzen (zwei Zeichen weniger als in 29). Gegen Ende des Textes verhält sich also das Fehlende zum Erhaltenen etwa wie 6 : 26.

Der Zufall spielt wunderlich. Scheil hat vor kurzem das Bruchstück eines Duplikates von unserem Texte veröffentlichen können. Es hat andere Zeileneinteilung und erstreckt sich über 11 Zeilen entsprechend 7 Zeilen unseres Exemplares (12—18). Daraus ergeben sich einige Ergänzungen:

In Zeile 12 ist noch ein *ri-it* unterzubringen, dem wohl mindestens 2 Zeichen zum Worte fehlen, und offenbar fehlen noch weitere Wörter, zudem ist am Anfange der Lücke noch ein *ta* hinzu zu fügen.

In Zeile 14 ein *li-li-en-ta ki-el.* Hier bleibt es fraglich, ob die drei letzten Zeichen eine Variante des Anfanges von 15 *ta ke-il-* darstellen; in diesem Falle bliebe also vor *lilenta* noch eine ziemliche Lücke: das Wort vor *lilenta* fehlt im Duplikate.

Für Zeile 16 ergibt sich ^{aš}*Ša-li-ir* ^{aš}*Mi-mu [-ra-ši-ir a-ak,* dann ein *ku* oder *gal].*

Für Zeile 18 wird der Schluss *imme turnah* bestätigt; dahinter fehlen noch einige Wörter, zunächst ein *a-ak.*

Scheil nimmt nun an, dass das für Zeile 16 gewonnene *a-ak* bereits dem *a-ak* im Anfange von 17 entspreche, das „*gal*" dem (weggebrochenen) dritten Zeichen in Zeile 17, und verbindet nun *a-ak GAL-lu-up-pu-ni-ir-ra.* Dabei würde Z. 16 noch kürzer, als Scheil es gebrauchen kann, und ich denke, diese Kombination wird nach Obigem doch wohl abgelehnt werden müssen; vielmehr werden der Zeile noch etwa 8 Zeichen fehlen.

Ich hoffe, dass diese Ausführungen den bisher noch recht wenigen Interessenten genügen werden auch ohne Zeichnung, die ja jeder auf Pauspapier zur Kontrolle leicht herstellen kann. Das wird richtiger sein, als wenn meine Zeichnung andere beeinflusste. Habe ich recht, dann waren offenbar beide Texte auf den wiedergefundenen suhmutu erst lange nach seinem Entstehen von Šutruk-Nahhunte eingemeisselt worden, wobei der durch die Form bedingte Raum eben ausgenutzt werden musste[1]. Daher beginnt der zweite Text breiter als der erste, um gegen Ende schmaler zu werden als dieser. An der Bedeutung des Feststellens der Zeilenlängen ist ja wohl kein Zweifel.

Wir dürfen nunmehr aber auch hoffen, dass sich noch weitere Ausfüllstücke in den Trümmern von Susa finden werden, und um diese einpassen zu können, brauchen wir ein möglichst vollständiges Bild vom bisher feststellbaren Texte. Dazu möge Vorstehendes als Beitrag dienen.

---

[1] Daraus dürfte es sich auch erklären, dass gelegentlich eine Lücke gelassen ist, gross genug, um noch ein Zeichen aufzunehmen; und so wird im Anfange von Z. 20 wohl sicher ein *ša-am-me-en-ra* zu lesen sein, obgleich zwischen *ša* und *am* eine Lücke ist, die in eine weggebrochene Stelle fällt. Der Verbalstamm *šamme* ist anderwärts belegt

Besprechungen.

Max van Berchem u. Jos. Strzygowski: Amida. Matériaux pour l'épigraphie et l'histoire musulmanes du Diyar-Bekr, par B. — Beiträge zur Kunstgeschichte des Mittelalters von Nordmesopotamien, Hellas und dem Abendlande von St. Mit einem Beitrage: „The churches and monasteries of the Tur Abdin" von Gertrude L. Bell. Heidelberg, Carl Winter, 1910. 34 × 26,5 cm. VII, 390 S. m. 330 Abbildgn. u. 23 Lichtdr.-Taf. Geb. in Halbleinw. M. 60. Besprochen von Ernst Herzfeld, Samarra.

Dieses Buch trägt die Widmung an den verstorbenen General de Beylié, dessen tragischen Tod im Mekong die Blätter kurz vor dem Erscheinen des Buches berichteten, denn es verdankt seine Entstehung den von ihm aus Diyārbakr mitgebrachten Photographien.

Der erste Teil aus van Berchems Feder, an sich schon ein stattliches Buch, gibt uns durch die Entzifferung der Inschriften und ihre Kommentierung die feste historische Unterlage für die archäologische Behandlung des Materiales. Epigraphisch und historisch steht dieser Teil auf dem gleichen, hohen Niveau, das wir an van Berchems anderen Werken bewundern müssen. Ueber die Innsbrucker Schale und den Cernuschi-Spiegel wird er vielleicht noch einmal das Wort ergreifen.

Der umfangreiche Beitrag von Miss Bell ist in Strzygowskis Teil eingeschaltet. Sie gibt darin in sachlicher Weise ihre Aufnahmen und Beobachtungen an den Kirchen und Klöstern des Ṭur ʿAbdīn, die sie vielleicht noch erweitern wird. Miss Bell würde ihre Aufnahmen noch wesentlich heben, wenn sie auch Schnitte der Ruinen aufnehmen wollte. Die Höhenproportionen sind für die Altersbestimmung so wichtig. Und ferner wenn sie die pfeilerverbindenden Bogen, Türsturze u. dgl. immer in ihre Grundrisse herabprojizieren wollte, was sie nach englischer Weise nur selten tut, und wenn sie endlich immer die verschiedenen Bauperioden in den Plänen deutlich machen würde, dadurch würde das richtige Lesen der Pläne sehr erleichtert.

Am Schluss des Buches befindet sich ein kurzer Anhang von Leopold von Schroeder, auf dem Titelblatt nicht genannt, und betitelt: Nordmesopotamien und Ostturkestan.

Der Rest ist Strzygowski.

Damit hat sich diese Untersuchung zu beschäftigen. Als Kernergebnis des Buches bezeichnet Strzygowski selbst die Gewissheit, dass das zentrale Gebiet, von dem aus der Vorstoss des Orients gegen Byzanz und das Abendland erfolgte, Zentralasien, Persien und Mesopotamien waren. Er unterscheidet einen Südstrom, der von Persien über Armenien und das „Städtedreieck" Edessa-Nisibis-Amida nach Byzanz ging und daneben einen noch wenig bekannten Nordstrom, der im Gefolge der Bulgaren von Turkestan über den Balkan nach Hellas floss. Die Vorstellung von der „Grossmachtstellung Persiens auf dem Gebiete der bildenden Kunst des Mittelalters" beherrscht das Buch. Vorsichtigerweise definiert er den Begriff Persien weder zeitlich noch örtlich. Und schon hält er dort nicht mehr an. „Der Weg wird weiter gehen . . . . nach dem fernen Osten und Süden." Wie entfernt sich dieser Standpunkt von dem noch 1903 im „Neuland" vertretenen, wo es pag. 188 heisst: „Nehmen wir die römisch gefärbte Brille von unseren Augen, verwechseln wir nicht das militärische Rom mit dem künstlerischen, dann fällt auch die Vorstellung zweier Grossmächte, Rom und Persien, und es tritt dafür als eigentlich führende künstlerische Grossmacht im Gebiete des Mittelmeeres nach wie vor der dem Orient mehr denn je offen stehende Hellenismus ein. An der Seite von Ephesos erscheinen führend Antiocheia und Alexandreia: Das ist das Dreigestirn, hinter dem die Gründung des neuen christlichen Alexander, jenes Constantinopel emporsteigt, das von dem jüdisch-christlichen Centrum, Jerusalem, und vom inneren Asien aus seine verstärkt orientalische Richtung bekommt."

Strzygowski hat in den weitesten Kreisen, vielleicht mit Ausschluss der engen Fachgenossen und fast aller klassischen Archäologen und Historiker einen so autoritativen Namen, dass das neue von ihm gepredigte Evangelium zweifellos viele Anhänger finden wird, um so mehr als doch nur wenige dieses ferne Material wirklich kennen. Gerade diese Autorität, mit der das Buch auftritt, macht eine eingehende Kritik zur Notwendigkeit. Wie steht es in Wahrheit um die Grossmachtstellung Persiens auf dem Gebiete der bildenden Kunst? Dazu muss das Buch eingehend durchgesprochen werden. Aber das Resultat will ich hier vorausnehmen: Sie ist ein Phantom.

Teil I behandelt die christlichen Denkmäler in Amida, eingeleitet durch einen verwunderlichen und natürlich nicht bündigen Versuch, die Autorität der Inschriften zu erschüttern. Wer arabische Bauinschriften kennt, wird verstehen, dass ein Fürst — schliesslich mit vollem Recht — sich als Erbauer nennt, wenn er an Stelle eines früheren Baues und unter Verwendung von allerhand Spolien einen Neubau aufführt.

Es beginnt dann (1) die Beschreibung der beiden berühmten Fassaden im Hofe der Gr. Moschee von Amida, besonders ihrer antiken Reste. Hier liegt gleich der grosse Fehler des Buches, ohne den es überhaupt nicht hätte geschrieben werden können. Wie meist ohne

eigene Anschauung und nur nach Photographien arbeitend hat Strzygowski nicht erkannt, obwohl es doch selbst die Reproduktionen Abb. 63, 250 und Tafel XIII 1 noch deutlich erkennen lassen, dass der Bau des Ilaldi (um 510 H.) auf einem älteren Unterbau steht, der sich in Farbe, Material und Erhaltung deutlich vom Oberbau abhebt. Er reicht fast überall bis zur Kämpferhöhe der Bogen, die genau mit der Höhe der niedrigeren unter den vorgestellten Säulen übereinstimmt; an einigen Pfeilern fehlen einige Schichten. Diese Pfeiler sind breitrechteckig und haben an ihren vier Ecken eingebundene Ecksäulchen. Also ist dieser Bau entweder überhaupt nicht mehr antik, sondern umaiyadisch, oder doch in einer der umaiyadischen ganz nahen Zeit entstanden. Hält man dazu die Beschreibung der Moschee bei Nāṣiri Khosrau (Dez. 1046/438), so ist eines sicher, was Strzygowski von vornherein ausschliesst, nämlich dass der Bau des Ilaldi nur die Erscheinung der Moschee in älterer Zeit repoduziert, mit anderen Worten, dass die Moschee und zwar die ganze schon in umaiyadischer Zeit so aussah, wie heute die zwei Hoffassaden.

(2) Strzygowski verbreitet sich dann über die Wiederverwendung und Nachahmung älterer Bauglieder durch die Muslime. Es überrascht ihn das in diesem Falle, während die Anlehnung an die Form der älteren Moschee ja das Natürliche ist. Zwei schiefe Parallelen werden angeführt: die Uebertragung des gotischen Akka-Tores nach Kairo, wo doch talismanische Vorstellungen massgebend waren und ein intakter Bauteil transportiert wurde, während in Amida nur alte Spolien, vielleicht zum zweiten Male, wiederbenutzt wurden; und als anderes: die Aussenseite der Burgmoschee von Konia mit ihrem schmalen, galerieartigen Gang oben unter dem Dach, der wieder unpassend mit den Fenstern der Schiffe der Ibn-Tulun-Moschee verglichen wird. Eigentlich ist diese zweite Parallele ganz unbegreiflich. Weder ist hier etwas Ganzes wiederholt, noch sind Spolien von einem einheitlichen Bau oder in besonderer Menge vorhanden. Strzygowski führt sie ein durch die Annahme, die Kairener Moschee sei „von einem Baumeister aus Samarra erbaut“ und auch in Konia wirke die gleiche mesopotamische Tradition, d. h. auch die Moschee von Konia fasst er, wovon doch keine Rede sein kann, als eine Nachahmung mesopotamischer Moscheen auf, so dass also Verwendung von Spolien und Nachahmung vorliegen. Ich brauche kaum zu sagen, dass der „Baumeister aus Samarra“ nicht etwa überliefert ist. Er ist eine Kreation Strzygowskis. So haben sich in ihm im Laufe weniger Jahre die ihm von C. H. Becker gegebenen Daten umgestaltet. Ueber die Moschee von Samarra selbst darf ich hier noch nicht sprechen, die Ausgrabung hat sie als völlig anders als die Tuluniden-Moschee erwiesen. Von einem „Samarra-Typus der Moschee“ zu reden, ist völlig irreleitend und wird auch durch noch häufigere Wiederholung nicht „allmählich feststehen“. — Aber diese ganze Betrachtung über die Spolienverwendung zeigt, wie wenig Strzygowski die älteren islamischen Bauten kennt. So viel Spolien wie die Burgmoschee von Konia und mehr hat jeder ältere islamische Bau in Kleinasien, Syrien und Mesopotamien. Wenn er gutes Vergleichsmaterial für seine Fassaden hätte haben wollen, so hätte er über den fatimidischen Bau beim Bāb Anṭākiyah in Aleppo reden müssen.

(3) Strzygowski wendet sich nun zur speziellen Betrachtung der vorislamischen Teile der Westfassade. A priori werden sie als solche bezeichnet. „Die Stimmen, die sich melden werden, diese Façade für frühislamisch auszugeben“, werden leichthin abgetan, und dabei haben diese doch das Faktum des älteren Unterbaues für sich, den Strzygowski ignoriert. Es gäbe keine zweigeschossigen Fassaden mit vorgestellten Säulen; zweigeschossige Fassaden allerdings in Damaskus, Boṣra und vielleicht in der Amr-Moschee in Altkairo, ich füge hinzu: vorgestellte Säulen in Ḥarrān. Der scheinbare Gegenbeweis ist also keiner. Die umaiyadische Moschee entstand aus zwei Dritteln der alten Hauptkirche, sie hatte also etwa an dieser Vorbilder, wie Ilaldi an der Moschee vor ihm. Ausserdem sind die Reste davon vorhanden. — Etwas breiter wird die Idee sasanidischen Ursprungs abgelehnt. Sie ist heute nicht mehr diskutabel. Aber nicht deshalb, weil die Fassaden des Ṭāq i Kisrā und seiner islamischen Ausläufer, das alte Baghdad-Tor in Raqqah und das Schloss ʿĀshiq in Samarra Nischenreihen und keine Säulenfassade hätten. Die Nische, nicht die Säule sei das Entscheidende. In Wahrheit haben die Bauten mehr oder weniger komplizierte Säulenstellungen, die islamischen mit Bogen, der Ṭāq mit wagerechtem Gebälk, in den Interkolumnien Nischen. Also das komplette hellenistische Strukturschema für grosse tote Wände, in Ktesiphon in höchst unästhetischer und misslungener Weise nachgeahmt. Dass die Nischen das Entscheidende seien, ist nur ein subjektives Gefühl, und der Auffassung der Nische als persischen Dekorationsmittels widerspricht die Tatsache, dass die grossen Aussenseiten des ältesten der Sasanidenbauten, Fīrūzābād, eben Halbsäulenstellungen und keine Nischen tragen. — Parthischer Ursprung wird abgelehnt, weil die Spolien „kaum“ vorkonstan-

tinisch seien. Eher Rom, wo ja die pseudoperipteralen Fassaden und verkröpften Gebälke schon sehr früh auftreten. Es ist richtig, dass Rom nicht in Frage kommt, und dass diese ganze Scheinarchitekturen eben allgemein hellenistisch sind, aber auch noch die sasanidischen und islamischen. — An dieser Stelle könnte Strzygowski gleich auf das Nächstliegende eingehen, die zweigeschossigen Aussenseiten von nordsyrischen Kirchenapsiden und verkröpften Gebälken. Er tut es nicht, sondern tischt erst seine pièces de résistance auf, die Porta aurea von Konstantinopel, dann die Innenseite des sogenannten Jupitertempels von Spalato und drittens einen Rest der konstantinischen Grabeskirche in Jerusalem. Bei diesem Beispiel taucht sein alter Irrtum verschärft wieder auf, die bekannten Gebälkstücke, die doch zusammengeflickt sind und von einem mittelalterlichen Spitzbogen getragen werden, könnten in ursprünglicher Anordnung stehen, der Bogen „später eingezogen" sein. Das ist technisch unmöglich. Dennoch ergibt ihm Amida hier schon wieder einen Behelf, wie die Fassaden der Grabeskirche ursprünglich ausgestattet gewesen sein könnten, nämlich zweigeschossig mit verkröpftem Gebälk. Diese völlig in der Luft schwebende Annahme hilft später wieder dazu, die Reste von Amida für konstantinisch zu erklären.

Es folgt die Frage nach dem zeitlichen Verhältnis der Spolien von Amida zu den zitierten Bauten. Wegen ihrer vielleicht symbolisch-sinnhaften Ornamentik vermutet er christlichen Ursprung, „obwohl alle diese Motive auch an Mshattā vorkommen". Diese Tatsache passt sehr gut zu dem wirklich Vorhandenen, nämlich einem Bau aus umaiyadischer oder doch ihr naher Zeit, wenn man nicht, wie Strzygowski immer noch tut, Mshattā für antik hält. Die Zeitfrage wird wieder hinausgeschoben und erst die ursprüngliche Anordnung erörtert, an Hand von Sarkophagreliefs mit Felderreihen von Säulen, Gebälk und Giebeln. Da ähnliches in Bauten Mesopotamiens nicht belegt ist — die Wirklichkeit wird sich von diesen Kleinkunstdarstellungen immer so weit entfernt haben, wie etwa die wirklichen Architekturen von pompeianischen Malereien — so führt er (4) Parellelen aus Aegypten an, nämlich aus Dashlūt, Saqqārah und Bawīt, wo indessen nur einzelne Bauteile, keine von solchen Fassaden vorhanden sind. Aegypten tritt hier für den Osten ein, denn es ist ihm schon im (fünften saeculum) „von Syrien und Persien aus zu einer vollständigen Umwälzung auf ornamentalem Gebiete geführt". Seit der Tuluniden-Zeit betrachtet er es mit Persien, überhaupt für gleichbedeutend. Bei diesen Parallelen handelt es sich Strzygowski vorzüglich um die Flächenornamente der oberen Säulen von Amida. Dabei versucht er unter anderem, den Flächenmäander als orientalisch zu erweisen. Das ist entschieden falsch: Swastica und Mäander sind dem alten semitischen Orient ganz unbekannt, ich kenne einen alten Ziegel mit Swastica-Eindruck. Seit dem Hellenismus dagegen sind sie überall in in Mesopotamien und Babylonien geläufig, also sicher vom Hellenismus dort eingebürgert. Andererseits gibt es noch in frühislamischer Zeit, z. B. hier in Samarra, Marmorskulpturen von Flächenmäandern mit Blattfüllungen in syrischer Weise, genau wie in Abb. 78, 2, und ebenfalls ornamentierte Säulenschäfte, diese auch in Lūristān (Darra i shahr). Daher leiten diese Ornamente auf den Gedanken einer sehr späten Entstehung, den die hier vorliegende und für die Spätzeit charakteristische Uebertragung von Kleinkunstformen in die Architektur so wie so nahelegt. Strzygowski lässt die Alternative offen: antik oder christlich. Alles andere, Heraklios und die Umaiyaden werden nicht mehr erwähnt.

Die Entscheidung glaubt er (5) durch einen Blick auf die Stadtgeschichte und die nur literarisch erwähnten oder noch erhaltenen Kirchen zu finden. Nach einer hauptsächlich von A. Baumstark herrührenden Zusammenstellung des bei christlichen Autoren überlieferten Materiales folgt zuerst (a) die Beschreibung der Kosmaskirche nach Miss Bells und de Beylié's Aufnahmen; sie bietet wenig für unsere Fragen. Dann (b) die Nestorianische Klosterkirche, welche „ein Denkmal von durchschlagender Bedeutung" genannt wird. Davon existiert eine dürftige Planskizze de Beylié's, fast ohne Masse und zwei noch dürftigere Aussenansichten einer Kuppel aus der Ferne. Das genügt Strzygowki, weittragende Hypothesen darauf zu bauen. In Wahrheit beruht die Annahme, dass der fragliche Bau eine Kirche sei, lediglich auf einer Lokaltradition, die wirklich wenig Gewicht hat. Man muss wissen, wie bei den Christen Nordmesopotamiens, Mosuls und selbst Baghdads jede ältere Moschee als ursprüngliche Kirche bezeichnet wird. Dazu noch eine Legende, die Nestorianer hätten dort 502/3 die Perser eingelassen, also eine der verbreiteten Eroberungslegenden. Das ist alles. Der verfallene Bau ist heute ein Arsenal und so gut wie unzugänglich. Der Plan sagt nichts für eine Kirche. Er entspricht vielmehr ganz dem Typus der späten kleinasiatischen Moschee-Madrasah, und dazu stimmt, was an Detailformen erwähnt wird und was mir in Photographien Dr. Guyers vorlag. Wie andere Bauten verwendet dieser einige Spolien, nämlich acht Säulen. Strzygowski

macht sich darum keine Sorgen, er hebt an dieser Doppelkirche einfach die zwei „nachgewiesenen Tatsachen" hervor, das Vorhandensein eines Doppelbaues an sich, und die Anwendung des kreuzdurchsetzten Kuppelquadrates.

Auf diesem Sande wird nun das Kartenhaus der „persischen kreuzdurchsetzten Trompenkuppel" aufgebaut. Darunter versteht er den spätbyzantinischen Typus, der z. B. in den griechischen Kirchen des Hosios Lukas in Athen und der Nea Moni auf Chios vorliegt, und setzt diesen in scharfen Kontrast zur älteren byzantinischen Kreuzkuppelkirche. Für viele, denen das Technische der Architektur ferner liegt, mag gerade diese Auseinandersetzung etwas Verblüffendes haben. Bei näherem Hinsehen ist gerade sie eine der unglücklichsten des Buches. Schon als früher Strzygowski in Mshattā die dort mehrfach wiederholte Raumgruppe als den „Idealtypus eines auf dem Tonnengewölbe als Deckenkonstruktion beruhenden, zu einem rechteckigen geschlossenen Ganzen vereinigten Raumgebildes" pries, oder als er sich im Orient oder Rom die alten Spolien an der Grabeskirche in Jerusalem als in ursprünglicher Lage erhalten dachte, fiel auf, wie sehr ihm doch das Technische der Architektur fremd war. Hier und in anderen Abschnitten des Buches tritt das ganz auffällig zutage.

Die Kuppeln der griechischen Kirchen ruhen auf den Scheiteln von acht Bogen und durch die Kugelpendentifs auch direkt auf den acht Pfeilern dieser Bogen. Dass hinter den Diagonalbogen die Ecken des quadratischen Raumes in der Form einer kugelähnlichen Trompe überwölbt sind, ist für die Kuppelkonstruktion bedeutungslos, und bei der Vielseitigkeit der byzantinischen Stichkappen-Konstruktionen nicht auffällig. Der Kuppelbau an sich ist eine folgerichtige Weiterbildung der älteren Kuppel auf vier Bogen mit vier Kugelpendentifs, veranlasst dadurch, dass die Kuppel hier um ein Stockwerk tiefer angebracht ist als bei den älteren, und dass sie also auf vier Bogen und vier Pendentifs ruhend mit letzteren die Emporenecken verschliessen würde. Ausserdem wirken vier Pendentifs immer kolossal, zu gross im Massstab der übrigen Architektur, der alle Grösse der alten Bauten abhanden gekommen ist. — Die persischen Kuppelbauten ruhen niemals auf vier oder acht Bogen, sondern immer auf vier Mauern, die durch vier Türen, in einem Falle, Farrāshband im Fārs, durch recht weite Türöffnungen durchbrochen werden. Ueber deren Bogenscheitel ragt immer wieder die Wand auf, und in diesem Wandteile sitzt über der Bogenscheitelhöhe in den vier Ecken eine kleine Trompe, immer unregelmässig und schlecht gemauert und in der Stärke des Kuppelmauerwerkes selbst sitzend, und so den Druck direkt auf die vier Mauerecken überleitend. An den byzantinischen Bauten tragen die Eckpfeiler nicht. Dies ist höchst primitiv, jenes höchst raffiniert. Dass vom kreuzförmigen Grundriss in Persien keine Rede ist, brauche ich nicht erst zu erwähnen. Wenn Strzygowski die Kuppel über dem Quadrat mit Ecktrompen in Persien als landesüblich bezeichnet, so muss man hinzufügen, dass sie dort die einzige Form der Kuppel ist, gelegentlich auch als Halbkuppel verwendet, und dazu sagen, dass die Sasaniden ausserdem nur die rohe Tonne über länglichem Raume kennnen. Weiter kein Gewölbe. Und muss dem gegenüberstellen den ganzen virtuosen Reichtum der byzantinischen Gewölbekunst. Ausserdem sind die primitiven Trompen ja überall vorhanden, wo man im bürgerlichen und ländlichen Bau Kuppeln verwendet. Und dass in den römischen Katakomben die Einteilung der Deckenmalereien aus der Vorstellung solcher primitiver Trompenkonstruktionen entstammt, ist gewiss eine richtige Beobachtung; in S. Giovanni in fonte ist das in natura vorhanden. Die Domitillakatakombe mit dieser Art Deckenmalerei gehört in die zweite Hälfte des I. scl. Chr. In Persien ist das erste Gewölbe an Ardashīrs Palast in Fīrūzābād, ca. 225 Chr. Die Parther, soweit wir deren Bauten in Persien und auch im 'Irāq kennen, wölbten nicht, sondern hatten die flachen Decken. Eine Ausnahme macht das arabisch-hellenistische Hatra.

Die Beispiele, an denen Strzygowski seine Hypothese erläutern will, sind sämtlich schlecht. Warum nimmt er das späte Sarwistān und nicht Fīrūzābād? Doch wohl nur, weil ihm das Urteil über die Entwickelung und Datierung dieser Bauten fehlt. Im „Neuland" sagte er noch, dass sie von den einen für altpersisch, von den anderen für sasanidisch gehalten würden. Wenn er noch jetzt die Spitzkuppel als in Mesopotamien und Persien von alters her üblich betrachtet, so scheint ihm die Unmöglichkeit einer altpersischen Datierung immer noch nicht klar geworden zu sein. — Das zweite Beispiel ist das Bēt al-khalīfah in Samarra. Ich hatte dort früher einen quadratischen, flachgedeckten Raum hinter dem dreibogigen Tore am Tigris vermutet. Strzygowski meinte, die Kuppeln des Arsenales von Amida widerlegten meine Annahme einer flachen Decke. Wie können sie das? Ich fusste ja nicht nur auf der Dimension von 17 m Quadrat, sondern z. B. auch auf dem Vorhandensein von Balkenlöchern. Aber die Sache ist überhaupt hinfällig. Der Raum hinter dem Tore ist mehrfach geteilt und hatte

kein Gewölbe. Damit stürzt ein grosser Teil von Strzygowskis Hypothesenbau zusammen. Nebenbei sind in Samarra nicht die persischen Ecktrompen, mit dreieckigem Grundriss, sondern richtige aus zylindrischen Teile und Viertelkugel kombinierte Nischen, im Grundriss in die Eckdreiecke einbeschriebene Halbkreise. Das sind die Vorläufer der Stalaktiten, die nichts sind als eine Agglomeration solcher Nischen, nicht der Trompen. — Das dritte Beispiel, Khodja Kalessi, in Wahrheit Aladja (oder Ala) Han Monastyr heissend, und nicht wie Strzygowski will viertes saeculum, sondern mindestens nachzenonisch, hatte wie Headlam, der es zuerst aufnahm, richtig begründet, keine Kuppel, sondern nur ein Holzdach. Das habe ich bei meiner Aufnahme bestätigt gefunden und bekanntgemacht. Strzygowski fand sich früher damit ab, indem er Headlams Gegengründe gegen eine Kuppel als für ihn nicht entscheidend erklärte. Aber die Höhe des dreigeschossigen Vierungsaufbaues, die Dünne der vieldurchbrochenen und nicht verstrebten Mauern, die Erhaltung genau bis an den Dachrand, das Fehlen des Kuppelschuttes, während sonst jeder oben fehlende Stein am Boden liegt, sind eben Beweise. Ich bin auf jenem Dachrand herumgeklettert. — Wie er die Kuppeln des Arsenals irrig für einen Beweis nimmt, das Bēt al-khalīfah habe eine Kuppel besessen, so nimmt er die beiden Schenute-Klöster in Aegypten für einen Beweis der Kuppel von Ala Han Monastyr. Auch dieses vierte und fünfte Beispiel ist verkehrt. Doch gehören ja die Kuppeln selbst einer jüngeren Periode an, die ein altes Holzdach ersetzt haben kann, wie an der Kirche der Jungfrau in Hākh im Ṭūr ʿAbdīn. Der Beweis für die alte Wölbung ist im „Neuland“ durchaus nicht erbracht. Später zieht er noch die ganz ähnlichen Türme der Basilika von Ruṣāfah heran, die ich aufgenommen habe und die ebensowenig Kuppeln trugen wie Ala Han Monastyr. An jener Stelle steckt ein ganzes Nest von Irrtümern; davon an seinem Orte.

Die vier zuletzt genannten Bauten haben im Turmgeschoss vier Fenster in den Achsen mit davorgestellten Säulchen auf Konsolen. Das gleiche Motiv übersetzt die Ecken, so ein Achteck bildend. Das ist entstanden aus dem Geiste der Architektur dieser Bauten, an denen Ecksäulen und vorgestellte Säulen geläufig sind. Nicht Trompen, sondern überall kleine Halbkuppeln ruhen über den Ecken. Also weder die persische noch die spätbyzantinische Lösung. Das ficht Strzygowski nicht an. Er notiert noch in der Nea Moni Doppelsäulen — die lächerliche Photographie (zwei Bilder übereinander) lässt sie gerade noch als dekorativ vorgesetzt mit mindestens 20 Durchmessern als Höhe erkennen —, erklärt diese als spezifisch persisch, weil an dem späten Sarwistān kurze Säulenstumpfe von etwa drei Durchmessern als Höhe tragend unter den trennenden Pfeilern der Wand Bogen vorkommen, und hat mit Hilfe dieser Dinge dem „persischen Kirchentypus“ zum Licht der Welt verholfen, besonders, da das Arsenal von Amida, von dem wir noch fast nichts wissen, den Vorgang genau zu verfolgen gestatte. Daraufhin heisst Hosios Lukas ein „griechischer Prachtbau persischen Stiles“, aber es wird übergangen, dass die Nea Moni ja „in altbyzantinischer Weise die Kuppel von allen drei Apsiden ausspannt“.

Von nun an folgt eine wilde Gedankenflucht. Dass die Baumeister beider griechischer Kirchen aus Konstantinopel stammen, spielt keine Rolle, der Typus ist eben durch die Hauptstadt hindurchgegangen. Aus der Nea Moni wird der circulus vitiosus wieder auf die Einrichtung der sogenannten Nestorianerkirche in Amida zurückgeschlossen. In Persien müsse eine „Neigung für den kreuzförmigen Grundriss mit centralem Quadrat latent gewesen sein“, notabene eine Neigung, die sich fast 2000 Jahre latent zu halten verstanden hat und dennoch in diesem ungeborenen Zustande in Griechenland emaniert hat, — woraufhin? Die islamische Madrasah mit den vier Liwanen wird neben die Kreuzkuppelkirche gestellt! Die Spitzkuppel ist altmesopotamisch, Zusammenhang mit Kleinasien auf diesem Gebiete schon im vierten saeculum Chr.; die „Tatsache“ des kreuzdurchsetzten Typus in Persien nimmt ihn nicht wunder, für manche werde die Dimension von etwa 17 m in Amida und Samarra ausschlaggebend sein, während in Griechenland nur 7,80 und 7,85 m Spannweite vorkommen. Ersteres existiert nicht, letzteres erklärt sich aus den übertriebenen Höhenverhältnissen der spätbyzantinischen Bauten. Hinterher tritt „17 m“ als Normalmass bei der Frage nach der ursprünglichen Bedeutung der Moscheefassaden von Amida auf. Während er selbst die altbyzantinischen Doppelkuppeln erwähnt und dann die in Brussa, zu derem Typus ja das Arsenal von Amida gehört, meint er die Osmanen könnten leicht den persischen Typus ein zweites Mal nach dem Westen gebracht haben. Das von den Baumeistern der Hagia Sophia erbaute justinianische Apostoleion in Konstantinopel, das Vorbild der Markuskirche, wird ohne jeden Anhalt und im Gegensatz zur H. Sophia und zu seinem Nachbilde mit persischer Trompenkuppel vorgestellt und dazu an Anthemios' und Isidoros' „mesopotamische Beziehungen“ — beide hat Justinian auch an der Ostgrenze bauen lassen — erinnert. Dies

kann man wohl ohne Kommentar einfach aneinanderreihen.

Die dritte Kirchengruppe in Amida, die Marienkirchen, nach einer fragmentarischen Aufnahme Miss Bells und der Beschreibung eines alten Italieners bei Ramusio, soll zeigen, dass doch Kirchen mit vielen Säulen und mit mehreren Geschossen existiert haben. In Wahrheit ähnelt der Plan der Marienkirche von Diyārbakr nach Guyers Aufnahme dem von mir aufgenommenen des Martyriums von Ruṣāfah. Sie ist ein weiteres Beispiel aus der grossen Reihe der Bauten, die den basilikalen Typus mit dem zentralen zu verschmelzen suchen; eine Tendenz, die in den grossen Mittelmeerstädten erwachsen ist und in der Hagia Sofia gipfelt.

Der folgende Abschnitt (6) über den dekorativen Reichtum der Architektur in Amida, Syrien und Aegypten, hat zwei Photos von zwei sich fast gleichenden Girlanden-Kapitellen zur Unterlage. Kennte Strzygowski den Orient, so würde er wissen, dass diese Form in Nordsyrien und Mesopotamien sehr verbreitet ist, in zwei Ausbildungsvarianten, der rustikalen Basalt- und der reicheren Kalksteinform. Die unmittelbar datierbaren Exemplare sind christlich. Das älteste dürfte das von Qaṣr Zabad (386 Chr.) sein und dem gleicht eines in Quwairis östlich Aleppo. Dann folgt etwa Ruṣāfah (Zentralkirche). Die Exemplare aus der Gr. Moschee von Ḥamāh, Ma'arrah, solche die in Aleppo und Raqqah vor Privathäusern stehen, sind nicht genauer fixierbar. Die spätesten, um 700, dürften die von Amida und Ḥarrān sein. Da Strzygowski dies Material nicht kennt, wirft er erst umständlich die Frage auf, ob diese Kapitelle trotz der corona triumphalis christlich sein könnten, und kommt zu dem falsch formulierten Ergebnis, sie könnten wohl noch christlich sein. Diese Pointierung ist für ihn höchst wichtig, denn darauf basiert er später vor allem das hohe Alter der Architekturreste an der Westfassade von Amida, und hier folgert er schon, dass dem dortigen verwandte frühe tangähnliche Akanthos-Variationen an Konstantinopeler Bauten von Amida abhängen müssten.

Dieser ganze Abschnitt ist eine blosse Abschweifung, die den Gedankengang unterbricht und die Sache nicht fördert. Er soll nur „mehr Hintergrund" geben. Wer die dekorativen Formen der Kirchen von Amida, des Ṭūr 'Abdīn, von Ruṣāfah und einiger Verwandten unbefangen betrachtet, kann sich unmöglich dem Eindruck verschliessen, wie merkwürdig stereotyp diese Formen sind, die Kapitelle, Profile und ihre Ornamente: fast nur ein oder zwei Möglichkeiten für jedes Bauglied sind aus dem Formenschatz der Antike lebendig geblieben. Dermassen ist alles reduziert. Um dennoch den Eindruck der Vielheit und des Reichtums zu erwecken, zieht Strzygowski ein paar Monumente aus anderen Landschaften und ganz anderen Kunstkreisen heran, von denen er gerade Photos besass. Wieder hat er dabei kein Glück. Zuerst eine Photographie aus der Ḥalawiyyah in Aleppo, hier als Apsis introduziert, während sie doch den Westabschluss der grossen Kathredralkirche von Aleppo darstellt. Auch diesen Bau habe ich aufgenommen und die Abhandlung Samuel Guyers darüber ist vielleicht unterdes schon im Bulletin des Kairener Instituts erschienen. Strzygowski „könnte sich darnach einen Centralbau mit persischer Trompenkuppel vorstellen", Grund: eine Konsole, die in Wahrheit der Rest eines noch in junger Zeit vorhanden gewesenen zweiten Geschosses bedeutet. Die Kirche war kein Zentralbau, sondern eine ganz ungewöhnliche Basilika, mit vermutlich drei Kuppeln über dem Hauptschiff und schmalen Seitenschiffen, eine höchst seltsame Form, die nur im Zusammenhange der Bauten der grossen Mittelmeerstädte begreiflich wird. — Diese verkannte Apsis von Aleppo wird dann sehr gründlich mit einem Bau aus Aegypten, dem Dair al-abyaḍ verglichen, ein Vergleich, der also gar nicht passt. Dabei treten wieder die „mesopotamischen Nischen" auf; die Wulstprofile mit Weinlaub kommen „schon" — statt „noch" — in Mshattā vor; die Weinranke mit den Traubenknöpfen auf dem Blatt wird spezifisch persisch genannt, während doch das persische Weinblatt diese Traubenknöpfe nicht kennt und vielmehr durch seine um die Blattaugen konzentrisch laufende Riefelung charakterisiert ist. Dies persische Weinblatt soll schon am persischen Hatra — doch einem parthisch-mesopotamischen Bau — vorkommen; und dass Blendfassaden mit verkröpftem Gebälk in Mesopotamien nicht selten waren, wird aus der dekorierten Wand aussen an der Ḥākim-Moschee in Kairo geschlossen: diese charakteristisch fatimidische Architektur wird schlechtweg persisch genannt. Aus alledem folgert Strzygowki, die Spolien der Fassade von Amida enstammen einem christlichen Bau.

Es bleibt (7) die Frage nach ihrer Zeit und Bestimmung. Die zweigeschossigen Fassaden sollen ein Lieblingstypus in Amida gewesen sein, auf Grund des Abschnittes der Marienkirchen. Die guten Daten werden mitgeteilt: Zur Zeit der islamischen Eroberung war die Thomaskirche die Hauptkirche von Amida. Nicht lange zuvor (628/29) hatte Heraklios eine Hauptkirche gebaut, gewiss eben die Thomaskirche, ein Thomas war damals Bischof von Amida. Die Muslims liessen

den Christen ein Drittel der Kirche; 770 wurde die Hauptkirche, sicher dieses Drittel, gründlich restauriert. Wann ihre gänzliche Islamisierung erfolgte, weiss man nicht. Wenn auch Walīd I. schon in Damaskus und anderswo die Christen ganz von ihren Kirchen ausschloss, so ist kein Grund, das gleiche auch für Amida anzunehmen, denn im ganzen Diyār Bakr und Diyār Rabī'ah war das Christentum stärker als z. B. in Syrien. Gegen diese Daten aber „sträubt sich Strzygowskis Erfahrung", etwa die mit Mshattā? Er zieht die Gründungszeit Amidas unter Konstantin vor. Eine neue Kunst soll von Persien unter den Sasaniden ihren Ausgang genommen und, als Rom vor der Gründung Konstantinopels künstlerisch ganz am Boden lag, mit einer Flutwelle den Westen überzogen haben. Ich verkenne nicht, welch kleines Körnchen Wahrheit darin steckt. Das zur zeitlichen Bestimmung.

Für die Zweckbestimmung geht er von der Scenae frons aus. Für diese Idee liegt in Wahrheit nichts vor als das Vorhandensein von Spolien verschiedener Säulen, verschiedener Kapitelle und eines einheitlichen verkröpften Gebälkes. Aber die Vorstellung, dass alles einem einzigen Bau entstamme, hat sich in Strzygowski so fest gesetzt, dass er sich damit begnügt. Nun passt das nicht dazu, dass die Spolien einem christlichen Bau enstammen sollten. Aber da hilft die Volte, dass ja die Scenae frons in der Ikonostasis den Kirchenbau beeinflusst habe. War also die Fassade im Hofe von Amida eine Riesen-Ikonostasis? Oder die Wahl: der Abschluss eines quadratischen Raumes mit persischer Trompenkuppel, von mindestens 20 m Spannung, eine Zahl, die bei dem „Normalmass" solcher Trompenkuppeln von 17 m ja nicht auffällt? Dazu zwei modernere Ikonostasen als Beispiele. Die von Hosios Lukas mit „persischen" Ornamenten: in Wirklichkeit sind diese ganz fatimidisch-ägyptisch, ein Nichterkennen, das noch im späteren Kapitel Hellas und Mesopotamien böse Früchte zeitigt. Auch die ℑ-Bordüre hat Strzygowski nicht als Coufique fleuri erkannt. Wie oben die Madrasah ganz aus ihrem genetischen Zusammenhang herausgerissen wird, um sie mit der Kreuzkuppelkirche zu verquicken, so hier der mamlukische Miḥrāb aus der Qalaūn-Moschee als „persisch-islamisch", ohne jede Beachtung der Entwickelung der mamlukischen Architektur in Syrien und Aegypten aus der vorhergehenden fatimidischen. — Endlich tritt dann aus dem Untergrunde des Bewusstseins die dritte Idee für das Vorbild der Moscheefassaden auf, die in den Anfang der ganzen Betrachtung gehörte und allein diskutabel ist: Eine Aussenfassade nach Art der Choraussenseiten von Qal'at Sim'ān; da diese Chorfronten im V. und VI. saeculum Chr. auftreten, so müsste man für das daran anknüpfende Vorbild der Moscheefassade ein späteres Datum erwarten, etwa die Zeit des Heraklios. Aber von Datierung spricht Strzygowski hier nicht mehr. Und es knüpfen sich daran, würdig des Heranziehens der Madrasah und des Qalaūn-Miḥrābs, die Säulenfassaden der Kirchen von Pisa, Lucca, Pistoja: typisch armenische Art der Säulenstellung, Prinzip des Qalaūn-Miḥrābs und pour combler le ridicule der toskanische farbige Schichtenwechsel mit dem Schichtenwechsel der urartäischen Bauten von Topraqqale bei Wan (1000—690 v. Chr.) in Verknüpfung gebracht. Tausend Jahre sind vor ihm wie ein Tag. Gewiss täuschen sich Künstler oft über die Stellung, die sie in der Geschichte der Kunst einnehmen, aber wie bitter haben sich die italienischen Frührenaissance-Meister getäuscht, als sie glaubten, die Werke der alten Römer zu erreichen und zu übertreffen!

Im Teil II, die altchristlichen Bauten von Mesopotamien, schiebt Strzygowski Amida in den Hintergrund und dehnt seine Untersuchungen und Hypothesen auf ganz Mesopotamien aus. Zwischen eine Einführung und eine Zusammenfassung wird hier Miss Bells Anteil eingeschachtelt.

Strzygowski beginnt (1) mit den „Riesenbauten der Städte". Erstes Beispiel die grosse Ovalkirche von Wīrānshahr-Constantina, zweites die Märtyrerkirche von Ruṣāfah-Sergiopolis. Da er letzteren Bau als Kirche anzweifelt, so reduzieren sich die Riesenbauten, die die aus der Marienkirche von Amida (Miss Bell und Ramusio) gezogenen Schlüsse als allgemeingültig erweisen sollen, auf eine einzige Kirche. Was er über Ruṣāfah schreibt, ist sehr flüchtig. Aus Sarres Vorbericht über unsere dortige Aufnahme liest er heraus, „wenn Sarre, bezw. sein Architekt Herzfeld recht hat", sei die Kirche in der Mitte offen gewesen. Aber Sarre hat nur deutlich gesagt, dass die Kirche nicht gewölbt war. Statt mit der Kirche von Qaṣr ibn Wardān vergleicht er sie nun im Grundriss mit dem dortigen Schloss, indem er irreführend drei Säle dieses Schlosses aus dem Grundriss herausreisst. Diese allein machten die Ruine nicht zu einem Schloss, sondern erst die ganze Anlage des Hofhauses. Davon ist in Ruṣāfah keine Spur. Auch sonst vermag ich zwischen jenen drei halbrund geschlossenen Räumen und dem interessanten Mittelding zwischen Basilika und Zentralbau in Ruṣāfah nicht die geringste Verwandtschaft zu sehen. Die Mittelschiffwände deutet er, als nur durch die vergrösserten Dimensionen bedingt; da die vier Nebenraum-Gruppen von Qaṣr ibn Wardān in Ruṣāfah

naturgemäss fehlen, wo nur Prothesis und Diakonikon vorhanden sind, so zweifelt er die Richtigkeit meines Grundrisses an. Diesen Zweifel wiederholt er dreimal. Das ist sehr bequem. Ich leugnete die Wölbung. Nein. Ich habe nur konstatiert, dass die Kirche flachgedeckt war, aus den Proportionen der Mauern zum Raume, aus der Erhaltung der massiven gewölbten Teile und aus dem fehlenden Gewölbeschutt. Jedenfalls seien die Nebenräume gewölbt gewesen, wie er einer Photographie Musils entnehme. Dieses Bild habe ich auch aufgenommen und Bruno Schulz hat davon in einem Aufsatz über die Stalaktiten Gebrauch gemacht. Strzygowski hat hier doppeltes Pech. Erstens erklärt er die Photographie Musils falsch: es sind keine Ecktrompen, sondern Nischen mit vorgekragten Säulchen, Bogen und Viertelkugel, im Grundriss also in die Achteckzwickel eingeschriebene Kreise; sie sitzen nicht in den Nebenräumen selbst, sondern in deren drittem Turmgeschoss. Das Nichtverstrebtsein der dünnen, von Fenstern durchbrochenen Mauern, die gute Erhaltung des Dachrandes, der fehlende Kuppelschutt beweisen, dass diese zwei Türme keine Kuppeln trugen. Zweitens aber gehören diese Türme gar nicht zu der Zentralkirche, sondern zu der grossen, flachgedeckten Basilika, deren Mittelschiff in schöner Harmonie mit dieser Architektur der Türme eine ununterbrochene Fensterreihe mit auf Konsolen vorgekragten Säulchen besitzt. Es ist doch unverantwortlich, wenn man so flüchtig sich über die Denkmäler orientiert hat, die Aufnahmen zu verdächtigen. Das kommt, wenn man die Dinge pressen will und immer nach Photos ohne Autopsie der Denkmäler arbeitet.

In der Zusammenfassung (3), die auf Miss Bells Abschnitt (2) folgt, ist gleich die erste Konstatierung ein wahres Taschenspielerstück. Die Gründungssagen der Ṭūr ʿAbdīn-Kirchen bestätigen die engen Beziehungen zu Aegypten, nämlich ihre Abhängigkeit. Darauf habe Strzygowski schon aus dem Ornament geschlossen, nämlich in umgekehrter Richtung. „Es müsse ein Austausch in dem Sinne stattgefunden haben, dass vom Zweiströmeland das, was die ägyptischen Mönche an klösterlichen Institutionen nach Nordmesopotamien brachten, zurückgegeben wurde in Werten der bildenden Kunst.“ Dafür bietet nun, wie Strzygowski selbst zugibt, das Material aus dem Ṭūr ʿAbdin keinen Anlass, sondern nur die beiden Dogmen von der persischen Umgestaltung der frühkoptischen wie der tulunidischen Kunst in Aegypten (Moschee des Ibn Ṭūlūn und Abhängiges, und Deir al-Sūriyāni).

Das genügt, um alles auf den Kopf zu stellen. Der „Befund“ des Kunsthistorikers, wonach die Klosterkunst von Mesopotamien und Syrien nach Aegypten gegangen ist, kann ein Fingerzeig für die ganze Entwickelung des Klosterwesens sein. Also auch mit dem, was die ägyptischen Mönche an klösterlichen Institutionen aus Aegypten mitbrachten, wird hier aufgeräumt, und aus den Gründungssagen durch ägyptische Mönche folgt, dass das Klosterwesen aus Mesopotamien stammt. Er spielt auf buddhistische Höhlen in Zentralasien und solche in Kleinasien an, und er verweist auf den Anhang von Leopold von Schroeder, der zeige, wie sehr die Kultur der Osrhoëne für die neue Bewegung vorbereitet gewesen sei. Dies noch bestimmter im Vorwort ausgesprochen.

Ich schalte hier den Gedankengang des Anhanges ein. Für Leopold von Schroeder sind von vornherein die von Strzygowski erkannten kunstgeschichtlichen Tatsachen grundlegend. Zunächst einiges über die arische Urzeit und die Anwesenheit eines Stammes von Indern in Nordmesopotamien, nämlich Ḫarrān; dies nach Brunnhofer. Dazu *Κάσπιον ὄρος* und der Berg *Κάτζαπος* in Bithynien vedisch als von Kaçyapa etymologisiert, und *Βάρυνος* in Bithynien von Varuna. Daran knüpft der Verfasser eine Hypothese über Hugo Wincklers Mitanni-Inschriften mit den indogermanischen Götternamen und dem Volk der Ḫarri. Aus dem Suffix der Götternamen an dieser Stelle -aššil und -anna hätte Brunnhofer einen Beweis für seine Inder in Mesopotamien folgern können. Besser deute man diese Suffixe als Zeichen für tokharische Sprache; damit werden die Ḫarri zu Indoskythen. Nun begreife man leicht, weshalb zwischen den Ḫarri in Ḥarrān (der Namensanklang ist Zufall) — 1400 v. Chr. — und den Indoskythen in Turfan — erste Hälfte des ersten Jahrtausends n. Chr. — Beziehungen stattfanden. Letztere waren Buddhisten und ihr Land reich an Klöstern. — Das ist Strzygowskis „auffallende Vorbereitung Nordmesopotamiens für die Aufnahme des Christentums“.

Das Verhältnis zwischen Aegypten und Nordmesopotamien wird dann an Bautypen und Konstruktionen erläutert. Erst zwei hinkende Beispiele von Trompenkuppeln im Ṭūr ʿAbdīn, das eine Mār Yūḥannā, von Miss Bell richtig mit Ukhaidir verglichen und wegen seiner Bauformen, die aus der Art der Ṭūr ʿAbdin-Kirchen schlagen, gewiss erst VIII. saeculum, und mit Rücksicht auf die Kirchen von Mosul und S. Tahmazgerd in Kerkūk wohl erst 10.—11. saeculum, und dann die ʿAdhrā in Ḥākh, wo über dem tambourartigen Geschoss sich einst ein hölzernes Zeltdach erhob, heute durch die Kuppel ersetzt. Dazu zwei Photos aus Aleppo, deren Herkunft Strzygowski nicht einmal

kennt, — mir scheinen sie aus Maqāmāt zu stammen, jedenfalls sind diese Bauten aiyubidisch, zeigen dafür die charakteristischen Zellengewölbe, die eine Agglomeration von kleinen Nischen, nicht von Trompen sind, gehören also formell und zeitlich gar nicht hierher. — Dann wird der Typus der Basilika für Nordmesopotamien bezweifelt, Basiliken wie das typisch mesopotamische Ruṣāfah und wie Ḥalabiyyah werden deshalb zum syrischen Kreise abgeschoben, und dabei ist doch Mosul voll von Basiliken! Dass die Wölbung der Kirchen aus Nordmesopotamien stammt und in Kleinasien auf den hellenistischen Basilikentypus übertragen wurde, ist möglich, aber noch kein erwiesenes Faktum. Als mesopotamischer Typus wird der einfache Saal, längs- oder quergelegt, hingestellt: aber das ist ein Riesenunterschied. H. Kohl hat eine Reihe von Tempeln zusammengestellt, wo der Grundriss der breitgelegten Säle mit der Apsis und den zwei Nebenräumen, genau wie im Ṭūr ʿAbdīn, in antiker Zeit in der Arabia Petraea, also nahe am Sinai vorkommt. — Von den Mauerstärken will Strzygowski auf die Wölbungen schliessen. Er möchte die Kirche von Mār Sovo gewölbt haben und findet das bei ihren 1 m starken Mauern möglich, da Gewölbe auf 1,50 und 2 m starken Mauern vorkommen. Es kommt doch allein auf die Proportion von Mauer zu Raum an. Mār Yūḥannā hat 1,50 m zu 5 m oder 1 : $3\frac{1}{3}$, Mār Gabriel reichlich 2 m zu reichlich 10 m, also 1 : 5 und dabei verstrebte Mauern; Mār Sovo aber hat 1 m zu 11,10 oder 1 : 11,1, war also nicht gewölbt. In römischen Bauten haben wir die viel kühneren Proportionen 1 : 6, 1 : 7. Dagegen hat der berühmte Ṭāq i Kisrā trotz seiner Riesendimensionen nur 1 : $3\frac{2}{3}$. Wenn Strzygowski glaubt, nach den sasanidischen Bauten seien Tonnen jeder Spannweite möglich, so spricht daraus eine grundfalsche Anschauung.

Die Ziegeltechnik von Fliesen in stärkeren Mörtelschichten kann er nicht persisch machen, obwohl er das später einmal versucht. Es wird immer wahrscheinlicher, dass Antiocheia die Heimat dieser Technik ist, und das ist ein Fingerzeig darauf, dass Nordmesopotamien überhaupt vieles von dort her hat. — Zwei Bauten, die von S. Guyer aufgenommene Kirche Djinn deirmene unweit Marʿash und die Jakobskirche Urfah (V.—VI. saeculum) mit einem antiken Grabturm werden zu Miss Bells Aufnahmen hinzugefügt. Er scheint die Jakobskirche für gleichzeitig mit dem antiken Turm zu halten, denn er will damit das hohe Alter der Ruinen von Amida belegen. Man werde sich dann eher für die Zeit, in die Strzygowski die Reste von Amida setzt (Konstantin), gewinnen lassen. Das ist schon mehr ein Ueberreden.

In den Datierungen der Ṭūr ʿAbdīn-Kirchen findet er die wichtigste Bestimmung für die „obigen Resultate". Zwar kommen nur die Daten aus dem X.—XV. saeculum vor und nur eine Säulenstellung vor der Apsis von Aruas ist VIII. saeculum. Aber da diese fast nur geometrisches Ornament hat, so muss die Apsis selbst mit dem üblichen nordmesopotamischen Ornament „um Jahrhunderte" älter sein. Also der Sprung auf Arkadios und Anastasios. Die Kapitelle der Kirchen bewegen sich noch durchaus im hellenistischen Fahrwasser, sie sind korinthisch, die Girlanden für sie typisch. Und oben wurde mühsam gezeigt, dass diese „noch" christlich sein könnten. Das „persische Kämpfercapitell", von dem er im Neuland ein Beispiel aus Edessa brachte, das in Wahrheit erst armenisch ist, kommt nirgends vor. Dieser Typus müsse also „mit Umgehung des Städtedreiecks" nach Byzanz gelangt sein — statt die falsche Idee aufzugeben. Dass das Kämpferkapitell eine Form ist, die nur im Zusammenhange des spätantiken und byzantinischen Gewölbebaues entstanden sein kann, und die in Persien keinen Platz hat und dort erst, importiert, im Anfange des VII. scl. auftritt, habe ich schon in der „Genesis" gesagt. Schon die unarchitektonisch-figürliche Dekoration sollte davor bewahren, die sechs persischen Stücke als den Ursprung der technischen Form zu betrachten.

Es folgen Einzelheiten: bei Gelegenheit eines sich umbrechenden Simagesimses, wird die Frage aufgeworfen, die tatsächlich in Kapitel Profilierungen ausführlich erörtert wird, ob die Profilierung selbst und die bandartige Verwendung nicht spezifisch mesopotamisches Gut sein könne. Wann und wo es dazu kommt, dass die antiken Gesimse reduziert und dekorativ umbrochen und verschlungen werden, kann man leicht im Vogüé und Butler nachsehen. Die „alte" Kirche von Nizib — Strzygowski betont, dass das nicht Nisibis sei, wo doch Nizib durch die Schlacht zwischen Türken und Ibrahim von Aegypten, vor der Moltke warnte, berühmt ist — von Chapot richtig als „église arménienne" bezeichnet, wird dazu herangezogen; später wird sie noch einmal falsch für eine Datierung verwendet. Ein kleines Monogramm und eine winzige Rosette, beide fast ajour gearbeitet, werden als „Virtuosenstücke" gefeiert, weil sonst nicht viel an diesen Kirchen zu feiern ist, und werden — mit dem Mimbar von Qairawān verglichen. Hierbei wiederholt Strzygowski das falsche Datum 856, einfach nach Saladin. — Die Palmette soll „das Um und Auf der persischen Ornamentik" sein. Sie ist aber in der gesamten alten Kunst vorhanden, und persisch könnte höchstens eine besondere Umbildung genannt werden. — In

Mār Gabriel gab es Reste von Mosaiken auf Goldgrund, nicht genau datiert. Strzygowski hält sie für das erste Vorkommen im Zweiströmelande, und er nimmt das als Beweis seiner Anschauung, diese Inkrustationstechnik stamme dort her. Ich kann ihm da zu Hilfe kommen: die kilikischen Kirchen hatten so gut wie alle Mosaiken, Ruṣāfah hatte sie auch, und auch der Ṭāq i Kisrā hatte sie, wie ein von S. Guyer gefundenes Stückchen, das hier vor mir liegt, beweist. So wird man wohl auch annehmen dürfen, dass das „in Goldrelief(?)" gemalte dortige Bild der Einnahme Antiocheias durch Khosrau ein Mosaik war (Qazw. II 304). Aber deshalb die Mosaiken mesopotamisch? Als Khosrau die Stadt Rūmiyyah, eine der Städte von Madā'in, nach dem Muster Antiocheias baute, verwandte er dort erbeuteten Marmor und Mosaiken (fusaifisā') wieder (Mas. mur. II 199, vgl. Streck, Babylon. 157 und 267), doch wohl nicht, wenn er sie dort selbst hätte fabrizieren können. — Um eine Vorstellung von der Ausstattung dieser „eigentlich orientalischen" Kirchen zu geben, zitiert er den Brief des S. Nilus vom Sinai, der als ikonoklastische Fälschung anerkannt wird. Als Nichtphilologe und Kunsthistoriker aber findet Strzygowski, dass dieser Brief „den im Anfang des V. scl. nachweisbaren Tatsachen entspricht". Was sind Tatsachen!

In einem vierten Unterabschnitt spricht er von Mesopotamien und dem Abendlande. Aus der Basilika von Ruṣāfah mit ihren später in die drei weiten Bogen der Mittelschiffwände eingebauten Säulenstellungen hatte er früher den Stützenwechsel der romanischen Kirchen abgeleitet. Da Sarre „meint", die Säulen seien eingesetzt — das ist diesmal Tatsache, nicht Meinung —, so gibt er dies auf, aber der Fall verliert nicht an Interesse, er zeigt einen der Wege, auf welchem der Stützenwechsel entstanden sein könnte, d. h. den Zufall, aber man müsste folgerichtig an das Umgekehrte denken, eingesetzte Pfeiler zwischen alten Säulen, denn die Säulen sind das ältere. Er vergleicht mit dem angeblich — nochmals diese Verdächtigung der Aufnahme — durch Umbau entstandenen Stützenwechsel von Ruṣāfah die Anordnung von Khodja Kalessi (Ala Han Monastyr) in Kilikien. Man möchte ihm zurufen: heiss! Aber er bemerkt nicht, dass die Idee des Stützenwechsels, die materiell mit dem Mangel an Säulen zusammenhängt, formell aus solchen Kuppelbauten mit Säulenstellungen zwischen den Pfeilern hervorging. Bisher nichts Positives für die Beziehungen von Mesopotamien zum Abendland. Nun aber die Kirche von Oviedo in Spanien, verglichen mit den Klosterkirchen des Ṭūr 'Abdīn, in Wahrheit eine Abwandlung der abendländischen Basilika mit Querschiff. Also nichts im ganzen Kapitel. Er empfiehlt eine zusammenfassende Untersuchung aller abendländischen Kirchen, die angebliche Beziehungen zum Orient haben, „freilich müsste es ein frischer Geist sein, den weder Hochmut noch Eigenwille, noch auch Trägheit und wissenschaftliche Halbheit an hergebrachten Schulmeinungen festhält". Da kann man sich einen Begriff machen, mit welchen Epitheta man belegt wird, wenn man nicht „in seinem Sinne" forscht oder reist.

Der dritte Teil von Strzygowski schildert die Mauern von Amida nach de Beylié's Skizzen und einigen Photographien. Eine wirkliche Aufnahme des bedrohten Monumentes existiert noch nicht. Strzygowski verhält sich rein deskriptiv und macht nur zum Schluss einen Ausfall gegen Thiersch. Ich kann diesen Teil übergehen.

Teil IV dagegen, über die Tore von Amida, ist wieder voller ungenügend begründeter Hypothesen. Entgegen der Aussage der Inschriften soll das Dagh Kapu oder Kharput-Tor der Lage nach vorislamischen Ursprungs sein. Sein Mauerwerk ist in Verband und Quaderbearbeitung genau das eigenartige Mauerwerk, das überall mit den vielen Muqtadir-Inschriften verbunden ist. Zu den flachen Akanthos-Kapitellen am Bogen vgl. die Akanthen aus Holz über den Kapitellen der Amr-Moschee (Eingangsseite), die Akanthos-Konsolen vom Bāb al-Naṣr in Cairo, das Pilastergesims von Raqqah. Die hübschen Nischen sind im Verbande des Mauerwerkes mit den gleichen charakteristischen Merkmalen der Muqtadir-Mauern erbaut; dass sie vom Muqtadirbau stammen, daran ist also nicht zu rütteln. Es hilft nichts, sie als spätantike Originalnischen zu bezeichnen. Erst etwa sieben Schichten unter den Zinnen beginnt ein jüngeres Mauerwerk. Das Tor hat keine Beziehung zu den Fatimiden-Toren von Cairo, die Strzygowski als Schulbeispiel mesopotamischer, an anderer Stelle syrischer Architektur gelten — er kennt ja die alten syrischen Bauten des Islam nicht —, aber da liegen auch 200 Jahre islamischer Architektur-Entwickelung dazwischen. Also sagt das nichts für den antiken Ursprung, regt höchstens Zweifel an, ob man diese Tore so schlankweg als „syrisch" oder „mesopotamisch" bezeichnen kann. Schon an antiken Gebäuden wird die Tür, ähnlich wie in Amida das Muqtadir-Tor, von Nischen flankiert; das beweist nichts für Spolien, sondern nur für das Fortleben der alten Disposition. Auch die seitliche Nische 3 ist, weil im Verband gemauert, sicher islamischen Ursprungs. Strzygowski rät selbst zur Vorsicht angesichts einer ebenso spolienhaft

aussehenden kleinen Nische an einem Mauerturm, die aber eine kufische Inschrift trägt, und ist doch ganz unvorsichtig. Die Nische 4 mit der Konche kann schon eben der Konche wegen nicht „spezifisch persisch" genannt werden. Bisher gibt es in der gesamten persischen Architektur vor dem Islam — ich kenne auch dann keine — keine Konchen. In der frühislamischen Architektur ist die Konche wohl deshalb so allgemein verbreitet, weil diese hellenistische Form der Nischenbedeckung am Miḥrāb beliebt war. Charakteristisch ist, dass das griechische Wort ins Arabisch-persische als Terminus der Architektur für Halbkuppeln übergegangen ist. Die vier Nischen am Dagh Kapu sind nicht deshalb verschieden, weil sie verschieden alt sind, sondern weil die frühislamische Architektur prinzipiell alle dekorativen Motive variiert. Das Heranziehen der späten Flachnischen vom angeblichen Imām Shāfi'i in Cairo — sie sehen schon fast mamlukisch aus — geschieht wohl nur, weil gerade die Photos da waren; sie fördern nichts. Versteht Strzygowski unter den „Nischen in der vorderasiatischen Kunst als Wanddekoration und Kultplatz" wohl auch die altkleinasiatischen Kultnischen und die Flachnischen hinter dem Statuenpostament der babylonischen Tempel? Im Neuland verglich er dazu die Fassade von Wuswas in Warka und die Scheintüren der altägyptischen Mastabah. Das mutet an wie die Parallele zwischen Pisa und Urartu.

Wie die Aussenseite des Dagh Kapu, so ist seine Innenseite Muqtadirs Werk. Die Spitzbogenreihe in Ziegelbau und mit Holzankern lässt die Frage, ob das IV saeculum Chr. sei, gar nicht zu. Der Vergleich mit der Porta aurea — einer Aussenfront, keiner Innenfront — hinkt. Ebensowenig hilft der Vergleich mit der Bauweise mit Schichtenwechsel von Stein und Ziegeln von Qaṣr ibn Wardān und Anderīn. Dieser Schichtenwechsel liegt eben hier nicht vor. Die Photos von Qaṣr ibn Wardān zeigen keine Spitzbogen, die Ziegel laufen auch in den Scheiteln alle zentripetal, sie schneiden sich da nicht fischgrätenartig wie beim Spitzbogen. Der früher vermiedene Versuch, diese Technik mit Schichtenwechsel nach Seleukeia abzuschieben, wird hier tatsächlich unternommen, entgegen dem, was wir von Tāq i Kisrā her wissen, und wo sollten in Seleukeia die Quadern herkommen? An der Behauptung, Qaṣr ibn Wardān und Anderīn seien das Ergebnis jener grossen Bewegung, die in den hellenistischen Grossstädten und in Persien in frühchristlicher Zeit emporkam, ist zweierlei unzutreffend: für die hellenistischen Grossstädte die Zeit, die fruchtbare Zeit muss dort noch älter sein, und der Zusatz „und in Persien", für den bisher jeder Grund fehlt.

Jene beiden syrischen Bauten sind von Justinians Hofbaumeistern errichtet, und daher unternimmt es Strzygowski, diese und ihre Kollegen aus Konstantinopel hinauszudiskutieren. Alle, Chrysos von Alexandreia, Anthemios von Tralles, Isidoros von Milet, der jüngere Isidoros und Johannes von Byzanz. Dass die beiden letzten in Zendbia-Ḥalabiyyah ausser den Mauern — Strzygowski lässt sie eigentlich nur als Ingenieure gelten — auch Kirchen, Bäder, Hallen bauten, ist nur als Ausnahme erwähnt. Ein Auf-den-Kopf-Stellen der Ueberlieferung, wie beim Verhältnis der Ṭur-'Abdīn-Mönche zu Aegypten. Dass die Baumeister der Hagia Sophia am Apostoleion die persische Trompenkuppel verwendet haben sollten, erwähnte ich schon, wegen ihrer „mesopotamischen Beziehungen"; auch das schon im Neuland. Dass bei der Nea Moni und Hosios Lukas Konstantinopeler Baumeister genannt werden, spielte keine Rolle. Es steckte Prinzip darin. Demgegenüber wird der „Christ", der die Ibn-Tulun-Moschee erbaut haben soll, an den verschiedensten Stellen des Buches als „Perser" proklamiert, ohne auch nur einmal zu sagen, dass das der Ueberlieferung nicht entspricht. Und wo es heisst — die arabische Literatur ist reich an Parallelen dazu —, Walīd I habe zu seinen Bauten in Damaskos 200 Bauleute vom byzantinischen Kaiser kommen lassen, da erklärt Strzygowski: „Was diese Legenden wert sind, habe ich anlässlich des Streites um den Ursprung der Ibn Tulun gezeigt. Sie sind Erfindungen" usw. Nichts hat er gezeigt. Kann das auch gar nicht ohne eigenes Urteil über die arabische Literatur. Daran, dass die arabischen Parvenüs alles aus dem damaligen Paris importiert sein liessen, ist wohl nichts richtig, als dass für sie Konstantinopel etwas wie Paris war: nur noch für kurze Zeit.

Bei Prokop steht, Justinian habe die Mauern von Amida, wie so viele, restauriert. Da das Dagh Kapu nicht den Erwartungen entspricht, die man — ob mit Recht? — an einen justinianischen Bau knüpfen möchte, so folgt daraus nicht im entferntesten, dass das Tor konstantinisch sei, sondern in Verbindung mit Baubefund und Inschriften ganz eindeutig, dass es von Muqtadir errichtet ist.

Die Auseinandersetzung über das zweite Tor, das Rum Kapu, leidet daran, dass Hatra als „persisches" Bauwerk behandelt wird. Die parthischen Bauten von Hatra, Garni, Assur, Warka, Babylon, Nippur, Kangawar dürfen durchaus nicht alle gleichmässig als „persisch"

etikettiert werden. Alle sind sie eine Barbarisierung hellenistischer Architektur. In Hatra ist das Hellenistische sehr stark betont. Die dreiteiligen Tore mit der breiteren Wagenöffnung sind dem alten Orient vollständig unbekannt, und kommen erst seit dem Hellenismus vor. Selbst in Persien, im Bakhtiarenlande, gibt es ein solches von de Bode abgebildetes sasanidisches Tor. Die Photos von Amida ergeben keinen Anhalt, das Tor für älter als Muqtadir zu halten.

Das dritte Tor, das von Mardīn, ist inschriftlich als von Muqtadir erbaut gesichert. Ob aber die Türgewände des heutigen Tores so alt sind, scheint mir unsicher. Ueber deren Profile später. Die eisernen oder eisenbeschlagenen Türflügel würde ich bei ihrer genauen Uebereinstimmung mit den Eisentoren der Zitadelle von Aleppo, die von Ẓāhir Ghāzi zwischen 606 und 608 H. gemacht sind, erst dieser Zeit zuschreiben.

Die Gesamtanlage der Mauern in ihrer unregelmässig ovalen Gestalt folgt dem Terrain und dem Weichbild der älteren Stadt; von einem festen „Schema" kann man daher bei ihr nicht reden. Die gekreuzten Strassen aber, die supponiert werden, dem Hellenismus zu entreissen und nach Persien und Zentralasien zu schicken, ist angesichts der grossen hellenistischen Städte unmöglich.

Teil V, die Grosse Moschee von Diyārbakr geht endlich wieder auf den Ausgangspunkt des Buches zurück und beschreibt diesmal das Islamische an dem Bauwerk unter Verwendung der alten zeichnerischen Aufnahmen Texiers. Sein erster Abschnitt über die zwei Hoffassaden ist rein beschreibend mit Ausnahme eines aussichtslosen Versuches, den Baumeister Hibatallāh al-Gurgāni als Syrer zu erweisen. Der zweite spricht über die eigentliche Moschee, d. h. den Ḥaram. Es liegen darüber nur einige Notizen und weniges nach Photographien vor. Strzygowski bemerkt richtig, dass bei diesem Material über ein unsicheres Raten nicht hinauszukommen ist. Dennoch nimmt diese Abhandlung einen grossen Raum ein. Die Beschreibung Nāṣiri Khosrau's ist so gezwungen interpretiert, wie arabische Schilderungen nicht urgiert werden dürfen. Dass im vorseldjukischen Moscheebau die Säulen über den Spitzen der Bogen gestanden hätten, ist nicht gesagt; „über" den Bogen heisst nichts als im Stockwerk über den Bogen; dass also doppelt soviel Säulen im Obergeschoss standen als unten, ist haltlos und damit fällt die Aehnlichkeit mit Teilen der Hoffassaden von Damaskus, erst recht mit Cordova. Niedriger als die unteren Säulen sind die oberen an Diyārbakr ja, wie Khosrau es sagt. „Im Innern der Moschee" kann sich so gut auf die Hoffronten wie auf die Teilungswände des Ḥaram beziehen, der ganze Ṣakhn liegt „im Innern der Moschee". Nāṣiri Khosrau sah einen Bau, der dem heute anstehenden als Muster diente und von dem die von Strzygowski nicht erkannten Reste im Untergeschoss heute noch vorhanden sind. — Es ist unbedingt richtig, die Uebereinstimmung der Grundrisse von Amida und Damaskos so zu erklären, dass beide durch Teilung von Kirchen entstanden sind: Die geteilte Thomaskirche, 629 von Heraklios gebaut, in ihrem christlich gebliebenen Drittel noch 770 restauriert, zu unbekannter Epoche ganz islamisiert, und das gibt eine Handhabe zur Deutung des wunderlichen Nebeneinanders von Bauperioden an der Hoffront des Ḥaram.

Hieran schliesst sich eine Phantasie über die Akmar-Moschee in Cairo, wo alle Anschauungen Strzygowskis kondensiert sind. Dass eine eigene Kunstentwickelung in Aegypten stattgefunden, wird völlig geleugnet, alles dort reflektiert nur, was im „Zentrum" geleistet wurde.

(3) Ueber den Ursprung der beiden Moscheetypen, als die ihm der syroägyptische (Baalbek) und der mesopotamische (in Cairo durch Aḥmad ibn Ṭulun eingeführt, Abu Delif) gelten: „eine auf Grund vieljähriger Erfahrung gewonnene Einsicht". Die Moscheen von Samarra und Abu Delif (Mutawakkiliyya) bezeichnet er hier und oft als den persischen Typus. Das ist für Samarra falsch, für Abu Delif — das eine anormale Form der Pfeilermoschee ist — nur bedingt richtig, und in der Pointierung „persisch" ungenau. Die ganze Gegenstellung der beiden Typen trifft nicht zu. Es liegt in Wahrheit viel verwickelter. Die Hauptmoschee al-Manṣūr's in Baghdad war bekanntlich eine Holzsäulen-Moschee ohne Bogen; die alte Moschee des Sa'īd (extra muros) in Raqqah hatte Marmorsäulen, die von Bālis (Eski Meskene) desgleichen; die Grosse Moschee des Mutawakkil in Samarra ahmt den Säulenbau durch einen achteckigen Ziegelkern mit je vier Marmorsäulen an den Ecken ohne Bogen nach. Demgegenüber treten Pfeiler in Ḥarrān (umaiyadisch) und in der Moschee des Manṣūr in Raqqah (intra muros) auf. Die Tuluniden-Moschee schliesst sich genau an Raqqah, nicht an Abu Delif mit seinem anormalen Grundriss an. Nach diesem Material kann man die Tuluniden-Moschee nicht einfach als „persisch" bezeichnen. Charakteristisch für Strzygowskis Methode ist es, dass er die von de Beylié selbst als flüchtig gekennzeichnete Skizze des Grundrisses von Abu Delif reproduziert, neben dem der Tuluniden-Moschee, während er meine genaue Aufnahme schon besass: in dieser aber treten die Unterschiede

zu deutlich hervor. Natürlich sind die nach der unzureichenden Skizze gegebenen Zahlen alle falsch, nicht 149, sondern 238, oder ohne Halbpfeiler 220 Pfeiler; die Ziyādah sind an beiden Orten vorhanden; dass die Bogen den persischen Rücksprung hätten, ist doppelt falsch: erstens ist er nicht persisch, sondern babylonisch-irakenisch, und zweitens ist er nicht vorhanden, vielmehr sind die Bogen dem Halbkreis noch sehr nahe Spitzbogen. Eigentlich müsste nach Strzygowski hier noch der in Aegypten geläufige „Perserbogen", mit den Scheiteltangenten vorhanden sein?

Bei dem Minaret des Ibn Ṭulun zitiert er seine Notiz über mein erstes „Samarra". Man braucht das nicht nachzuschlagen, es steht dort keine Spur einer Begründung. Mich wunderte, dass Strzygowski das zitiert: er hat bisher dreimal ohne Begründung ein Verdammungsurteil über mich gefällt; aber selbst er kann doch wissenschaftliche Fragen nicht durch ein Roma locuta est entscheiden. — Dass die Moschee überhaupt aus Medina stammt, darin stimme ich ihm bei. Aber gerade er dürfte keinem Gegner dieser Ansicht vorwerfen, überall planmässig auf den Nachweis antiken Einflusses aus zu sein. Was tut er anderes mit Persien? Der Transept der Moschee von Damaskos, welcher Strzygowski eine weitgehende kunstgeschichtliche Wirksamkeit absprechen möchte, wird einfach für einen Einbau Walīds erklärt, wo er doch durch einen älteren Bauteil veranlasst sein kann, worüber Strzygowski selbst spricht. Und das einer gut persischen Tradition entsprechend. Wo ist die: die Wohnraumkomposition von Mshattā, persischen, das meint hier altpersischen Ursprungs, und in hellenistischer Zeit ins ideale Gleichgewicht gebracht. Das Zitat meines Samarra bedeutet wohl nur: jem'en fiche. Diese Zimmer und Höfe haben mit den Hallen der Moschee genau sowenig zu tun, wie die Zimmer des Schlosses Ibn Wardān mit der Zentralkirche von Ruṣāfah. Auch Qaṣr ibn Wardān passte nur hierher, wenn es keine Mauern hätte, d. h. eben etwas prinzipiell anderes wäre, als es ist. Hier wird von dem „orientalischen" Kreuzgewölbe gesprochen, das ist wenigstens so vage, dass die Unwahrscheinlichkeit etwas verhüllt ist, und von Tonnen mit ovalem Aufriss wie in Mshattā, dort aber herrscht der ausgeprägte, aber unbequeme Spitzbogen. So soll er wegexperimentiert werden.

Bei Ḥarrān geht Strzygowski in der Annahme einer Kuppel viel zu weit. Zu konstatieren ist nur das häufige verbreiterte Mittelintercolumnium und eine Fassade von auf die Mitte symmetrischem Rhythmus, wie an vielen anderen alten Moscheen. Die Architektur des Mittelbogens ist nicht besonders massiv, sondern von auffällig kleinem Steinmaterial. Der Pilaster am Mittelbogen ist nicht „unten ausgefallen", sondern der seltsame Recess ist original und als Aussparung für eine Marmorsäule zu deuten. Dafür bieten die Türen der Grossen Moschee von Samarra gute Vergleiche. Das Girlandenkapitell oben an diesem Pilaster ist nicht ohne allen Zweifel antik, sondern, mit allen anderen verglichen, gewiss eines der spätesten. Dazu kommt die von Strzygowski nicht erwähnte Tatsache, dass die anschliessenden Bogenpfeiler einst Säulen vorgestellt hatten — dies zu der Behauptung, es gäbe keine Moscheefront mit vorgestellten Säulen —; deren im Mauerverband versetzte Kapitelle sind erhalten und tragen auf der Oberfläche der windbewegten Akanthen eine ausgeprägte Arabeske von angeblich antiken, aber hier in Samarra wie in Mshattā geläufigem „Tiefschnitt". Der komplizierte Rhythmus der Fassade, der mittlere Spitzbogen — die angeblichen Hufeisenbogen sind nicht belegt — die Pilaster mit den Aussparungen für die Säulen, die Girlandenkapitelle und die Kapitelle mit der Arabeske machen es so gut wie gewiss, dass Ḥarrān eine umaiyadische, von Saladin umgebaute Moschee ist.

(4) Die freistehenden Minarete sind ausser Strzygowskis Beispielen verschiedentlich belegt, ich erinnere an die zwei Exemplare von Raqqah und an Bālis. Fast überall aber stehen die älteren Minarete ganz unorganisch irgendwo an den Umfassungsmauern der Moscheen: mehrere Male in Aleppo, in Ḥamāh, Mosul usw. usw. In Damaskus stehen das Minaret des ʿĪsā und das westliche doch an Stellen wo auch die alte Kirche Türme besessen haben könnte, die Ma'adhanah al-ʿarūs ist willkürlich angesetzt. Das Minaret hat also an den Moscheen der ersten fünf Jahrhunderte keinen festen Platz. Seine isolierte Stellung in Ḥarrān sagt nichts für christlichen Ursprung. Dass der Ziegelbau der oberen Etagen ein jüngerer Aufbau, jedenfalls von Saladin, ist, erkennt Strzygowski nicht. Die christlichen Beispiele von Schichtenwechsel passen hier so wenig wie zum Dagh Kapu in Amida. In Wīrānshahr beginnt der Schichtenwechsel in nordmesopotamischer Weise mit der Höhe der Gewölbe. Solche Legenden, wie die, dass alle vierkantigen Minarete von Diyārbakr eigentlich christlich seien, gehören diesmal wirklich in einen Legendenkreis, nämlich den vom christlichen Ursprung alter Moscheen, worauf Strzygowski beim Arsenal von Amida die Anschauung von einer Kirche basiert. Nicht nur in Amida, Urfah, Aleppo, Mosul sind solche, in vielen Fällen direkt falsche Legenden im

Schwunge, sondern selbst in Baghdad. Es gibt in Syrien und Nordmesopotamien viele vierkantige Minarete, und sie sind immer sehr alt. Ich nenne die zu datierenden oder direkt datierten Beispiele von Homs (IV. saeculum), von Ḥamāh, das der Moschee des Sa'id in Raqqah (nicht so alt), das des Malikshāh (483) und zwei andere frühaiyubidische in Aleppo, das von Ma'arrah (um 600). Alle diese und mehr sind islamischen Ursprungs und ihre Gestalt lehnt sich an römische und christliche Türme der gleichen Landschaften an; dafür sind besonders die Etagenteilung durch Gesimse und deren klassizistische Formen und Ornamente an den Türmen von Aleppo und Ma'arrah beweisend.

Damit könnte das Buch getrost zu Ende sein. Aber es folgen noch zwei Teile VI und VII, VI überschrieben: „Zur Geschichte des islamischen Ornamentes" und handelnd (1) von den Profilierungen, (2) von den Tiermotiven, VII unter dem Titel Hellas und Mesopotamien. Ich habe mich gefragt, ob man etwa Strzygowski Unrecht tue, wenn man diese Teile überhaupt kritisiere.

VI 1 beginnt mit dem Gemeinplatz, dass die Profile in der christlichen und frühislamischen Architektur eine wechselnde Rolle spielen. An den beiden Fassaden von Amida gibt es mehr oder weniger Profile. Strzygowski fragt, ob da etwa zwei grundverschiedene Profile vorliegen. Diese Frage ist schon sehr auffällig. Er unterscheidet „attisches" und „Wulstprofil". Als attisches bezeichnet er „jene Gattung, bei der halbrunde Wülste und Hohlkehlen durch Plättchen getrennt wechseln, und zwar weil an der Basis der attisch-ionischen Säulen dergleichen vorkommt. Damit kontrastiert das persische Wulstprofil, an dem die Hohlkehle fast ganz verschwindet. Man nehme dazu folgende Aeusserungen: Vertikalprofilierung, d. i. die attische Basis, deren Profil durch Vertikalschnitt entstehe; in Wahrheit entsteht es höchstens, indem der Vertikalschnitt rotiert. Die Unterscheidung von Vertikal- und Horizontal- oder Flächenprofilierung überhaupt (was mag das bedeuten?), letztere erkennt er an einem in die Wand eingelegten achteckigen Stern in Konia, bei dem doch vertical, horizontal oder diagonal geschnitten immer dasselbe herauskommt. Oder es wird die attische Profilierung „ein uraltes technisch-toniges Motiv", „aus dem Gebiete des Dekorativen" genannt. Persisch ist „die Formkraft, die mit der tiefschattenden Hohlkehle arbeitet". „Ausser den Profilen, deren wichtigstes das attische ist, kennt die Antike noch die sogenannten Kymatien, schön geschwungene Flächen, die das Vor- oder Rücktreten der Gesimse und Wände in horinzontale Tonwirkungen auflösen". Das genüge um zu zeigen, dass Strzygowski gar nicht weiss, was Profile sind. Daher auch der naive Anfang mit der attischen Basis im Unterschiede zur ionischen. Eine Gattung „attisches Profil", die sich Strzygowski vorstellt, gibt es gar nicht, ebensowenig als es persische Wulstprofile gibt.

Ich kann hier nicht breit auseinandersetzen, was das architektonische Profil ist; das ist auch glücklicherweise bekannter, als man darnach denken könnte. Die klassisch-griechische Architektur hat die bekannten zwei Ordnungen, die dorische und ionische, diese auf dem griechischen Festlande, jene an der kleinasiatischen Küste und im Zusammenhange mit ganz Kleinasien und einem noch weiteren, bis zur Persis reichenden Kreise erwachsen. Die zwei Ordnungen haben jede ihr System von Profilierungen, die sich aus den Varianten der frühen Zeit zur kanonischen Form der klassischen Zeit entwickelt haben. Hier hat alles in letzter Linie konstruktiven Ursprung und daher seinen festen Platz: Sockel-, Wand- und Hauptgesimse, Giebelgesimse, Türprofile und Basen. Die eigentlich hellenistische dritte Ordnung, die korinthische, nicht aus primitiven Baumethoden sondern aus der entwickelten Architektur erwachsen, hat keine unmittelbar konstruktive, sondern ästhetische Unterlage. Sehr früh wird sie ganz handwerksmässig verknöchert. Auf ihr erwächst noch das Kompositkapitell und das verschiedentlich, besonders aber um den konvexen oder sonstigen Schwung der Friese bereicherte Gebälk. Auf das hellenistisch-korinthische System geht alles zurück, was im gesamten Orient an Profilierungen vorhanden ist, wenn man das wenige, meist frühhellenistische ausnimmt, wo dorische und ionische Formen barbarisiert sind, (ein hellenistisch-ionischer Tempel in Khurrah bei Kum in Irān, der arsakidische Tempel von Kangawar, einige parthische Gipsarchitekturen in Assyrien und Babylonien und die seltenen Beispiele aus Kleinasien und Syrien). Im Laufe der Jahrhunderte wurden die hellenistischen Profilsyteme immer ärmer und stereotyper. Im Zusammenhange des grossen Gewölbebaues, wie er in den Mittelmeerstädten und Konstantinopel betrieben wird, tritt dann eine letzte Tendenz auf, die Profilierungen, die ja mit dem Horizontaldeckenbau verwachsen sind, ganz zu eliminieren. Die rein dekorativ geschmückten Gewölbeflächen harmonieren nicht mit struktiv gegliederten Mauern. So verschwindet das Profil zunächst im Innenbau, nur die Einteilung der Marmor inkrustationen und Mosaiken bewahrt die Erinnerung daran. Das ist im VI. saeculum abgeschlossen. Seither, und seit Beginn dieser

Bewegung gibt es Bauten, die der profilreichen und der profillosen Bauweise folgen, oder solche, die beides mischen. Wenn wir nun an christlichen oder islamischen Bauten Profile vor uns haben, so hat es keinen Sinn, da attische Basenprofile oder persische Wulste zu konstatieren. Dergleichen kann überall, an Sockeln, Hauptgesimsen, Giebelgesimsen, Türgewänden usw. vorkommen. Es handelt sich vielmehr darum, zu konstatieren, in welchem Grade die entsprechenden hellenistischen Profile umgebildet oder verkümmert sind. Dazu gehört die Feststellung, ob ganze sinnvolle Teile der hellenistischen Gesimse fehlen, und ob einzelne Glieder charakteristisch für gewisse Stile abgewandelt sind, etwa ob die geschwungenen Linien in freier Kurvenführung, aus lauter Viertelkreisen oder in gebrochenen, sackigen Linien hergestellt sind.

Ist also Strzygowskis Versuch über die Profilierungen schon von Grund aus falsch, so sind die Einzelheiten so grotesk, die Beschreibungen so verfehlt, dass ich einiges doch noch erwähnen muss. Er findet an Fensterkonsolen in Amida „attische" Profile und fragt nun, ist das antike Tradition. Natürlich verneint er das und stützt sich auf ein paar Beispiele. Zuerst der schon erwähnte Achtecksstern im Quadrat, ein persisches Dekorationsschema, unter dessen Zwange z. B. die älteren Baptisterium-Türen zu Florenz stehen sollen. Das Objekt ist der Rahmen einer Inschrift des Qai Qubādh, 1220/21. Die Schilderung: Vertikal- und Horizontalprofilierung, die ⌐- Elemente in denen die Hohlkehle, Stern und Rahmen in denen der Wulst das Hauptmotiv ist, besteht aus ebensoviel Missverständnissen. Die Frage, ob solche Profilierungen sonst nachweisbar sind, oder ob das Stück eine antike Spolie, ist nur rhetorisch: bei dem erdrückenden Material kann man sie gar nicht im Ernst stellen. Strzygowski hat weiter seinen geliebten Ṭulun-Miḥrāb und einen Inschriftrahmen aus Damaskus, dessen Photo ihm van Berchem gegeben. Ich will hier nicht erörtern, dass dieser Rahmen nicht „attisch" ist, sondern noch das Schema des dreiteiligen Türrahmen-Profiles bewahrt. Auch nicht darauf eingehen, dass Strzygowski der „rechteckige Nischenaufsatz längst als persischen Ursprungs verdächtig war, weil er in armenischen Miniaturen vorkommt", — er versteht darunter die bekannte hellenistische Form des in den rechteckigen Fenster oder Türrahmen gestellten Bogens, das beliebte Renaissance-Motiv, bei dem Bogen- und Rahmenprofil, wie es seit dem VI. saeculum häufig ist, zusammengezogen werden. Daraus schliesst Strzygowski, die attische Profilierung könnte schon ins Griechische aus einem orientalischen Kunstkreise eingedrungen sein, und verkündet dann pompös, „im rechteckigen Nischenaufsatz am Miḥrāb der Ṭulun-Moschee steht noch ein Wahrzeichen dieses Herganges vor uns; mehr als 1000 Jahre nach der Entlehnung durch die Griechen hat hier ein Vertreter des im Gebiete des Dekorativen einzig hochentwickelten Volkes im Zweiströmelande, damals in den Händen der Perser, das uralte technisch-tonige Motiv der attischen Profilierung mit dem persischen Nischenrechteck in Stuck an den Nil übertragen." Ich kann dem nichts hinzufügen, alles würde die Wirkung dieses Satzes nur abschwächen.

Würde Strzygowski die islamischen Denkmäler Syriens kennen, so wüsste er, in welche Entwickelungsreihe seine Beispiele gehören. Im christlichen Syrien tritt seit dem V. — vereinzelt schon früher — und dann im VI. saeculum die Manier auf, das meist sehr reduzierte Gesims und Türen, Fenster, Giebel herumzubrechen, dazu kommen die bekannten Einrollungen an den Enden. Diese Eigenheit bewahrt die islamische Architektur Syriens vor den Aiyubiden, ein prachtvolles frühes Beispiel Malikshāhs Minaret der Grossen Moschee von Aleppo und das Minaret von Ma'arrat. Mit der aiyubidischen Architektur Syriens, die bekanntlich alles tierische und selbst pflanzliche Ornament verbannt — darüber hat van Berchem verschiedentlich gehandelt — wird das als Band und Flechtband behandelte Gesims fast das einzige Dekorationsmittel, und zwar in Plastik sowohl wie in ebenem Marmormosaik ausgeführt. So entstehen die herrlichen Portale und Miḥrāb-Wände, z. B. der Grossen Moschee von Aleppo, der Sulṭāniyyah, des Firdaus e tutti quanti. Dieser Stil hat sich nach Kleinasien wie nach Aegypten verbreitet: (Qaraṭai und Grosse Moschee in Konia usw., Sulṭān Ḥasan usw.). Aus diesem zahllosen Materiale reisst Strzygowski seine dürftigen Beispiele heraus.

Die „persischen Wulstprofile" erläutert er an seinem einzigen Beispiel, dem Dreibogentor des Thronsaales von Mshattā, und erkennt nicht, dass dessen Front ja schlechthin wie die christlichen Bauten des VI. saeculum in Syrien profiliert ist, während die vier nebeneinander gelegten Wülste auf den Laibungen eine daraus hervorgegangene, ganz unike Weiterbildung sind. Das zweite Beispiel, die Profilierung der Nordarkade von Amida, ist, das sieht man selbst auf den Clichés, etwas ganz anderes und es ist ein grosser Irrtum, Mshattā für dessen typenreinen Vorgänger zu halten: dort erkennt man ein Profil bestehend aus dreistufigem Architrav, starkkonvexem Fries und Geison aus Hohlkehle und Platte. Der spezielle Stil dieses Profiles ist der der byzantinischen Marmor-Türgewände,

ich denke an die Türen im Narthex der H. Sophia, in der Kahriyeh (Mone tes choras) in Konstantinopel, älter an den beiden Zenonischen Kirchen von Miriamlik, an Beispiele in Karaman, Aleppo usw. Alles ist rundlich ohne jede Kante skulpiert. Merkwürdig, dass Strzygowski nicht Anstoss nimmt einerseits das Wulstprofil, neben dem die Hohlkehle verschwindet, andererseits die Formkraft, die mit der tiefschattenden Hohlkehle arbeitet, beide als persisch zu bezeichnen. Und wo sind denn in Persien die Wulste? Kennt Strzygowski nicht die Profile des Sockels und der Basen von Kangawar, die Sockel und Archivolte von dem nordmesopotamischen Bau in Persien, dem Ṭāq i Girrā; die Türrahmen und Ziegelgesimse von Fīrūzābād, die schöne Quelleneinrahmung von Shāhpūr, die Bogenprofile von Qaṣr i Shīrin und Ṭāq i bustān, oder ausserhalb Irans die hellenistischen Profile von Hatra, Assur, Warka? Wo sind seine persischen Wulste? Etwa die Tori der sechs Kapitelle aus Iṣfahān, Bīsutūn und Ṭāq i bustān, aus Khosrau' II. Zeit? Dieser byzantinischen Kämpferkapitelle? Ahnt er davon so wenig, wie heute die meisten von dem Durchsickern solcher sasanidischer Formen nach Syrien in römischer Zeit?

Zu den Kymatien zählt er die Konsolen am Rum-Kapu. Er verwechselt das Kyma- und Sima-Profil. Gerade diese Konsolen, die nicht einem Kyma, sondern einer Sima ähneln, mit einem Ring (?) auf der profilierten Laibungsfläche, wo man an mamlukischen Bauten häufig den Becher sieht, lassen mich dieses Türgesims als jünger als den Muqtadir-Bau ansprechen. Der Rahmen selbst ist nicht etwa „mit einem Wulst geschmückt, den allerhand kleine Rundmotive zwischen Plättchen begleiten" (!), sondern besteht aus dem Architravstück: gerade Platte und vorspringende flache Hohlkehle, Friesstück: convex, Geisonstück: Plättchen, Torus, Viertelhohlkehle, Platte. Auch der „Stufenfries" ist nicht eine Form, die durch einen Namen als etwas Festes charakterisiert werden darf. Gesimse werden seit der spätchristlichen Zeit Syriens allgemein umbrochen. Dass das schon an der konstantinischen Grabeskirche vorkam — ich kenne etwas Verwandtes aus dem II. saeculum in Olba in Kilikien — ist möglich, nicht aber sitzt der dortige „Stufenfries" in situ. Das Beispiel in Behnesa ist ganz unwesentlich, weil dort lauter nicht zusammenpassende Spolien über einen jungen breiten Spitzbogen zusammengeflickt sind. Und wenn Strzygowski nun um der Kirche von Nizib willen, das für recht alt und für persisch hält, so ist das ganz verfehlt, denn Nizib ist eine ziemlich späte armenische Kirche. — Daran hängt er noch ein Bild aus Diwrigi, mit einer vierten Gattung von Profilen, über die er nicht weiter redet, wohl nur, weil er gerade die Photographie hatte und um ein Bonmot über einen französischen Gotiker in Kleinasien anzubringen. Auch dieses ist wieder ganz aus seiner Entwickelung gerissen und nur zu verstehen, wenn man betrachtet, wie sich die kleinasiatisch-seldjukische Architektur speziell in Diwrigi und Siwas umbildet.

Der folgende Unterteil (2) beschäftigt sich mit den Tiermotiven. Mit wenigen Ausnahmen treten diese immer mit den Inschriften zusammen auf. Das Material liegt nur in ziemlich dürftigen Bildern vor, so dass Strzygowski einmal etwas für eine Doppelnische mit einem Turban hält, was van Berchem wohl richtiger als einen Raubvogel deutet. Dennoch genügt das, um zwei Gruppen von grundsätzlicher Bedeutung für Kunstgeschichte und Archäologie des Orients wie des Abendlandes zu sondern. Die erste ist die hellenistisch-dekorative, die zweite die der innerasiatischen Wappentiere. Für letztere verweist Strzygowski nur auf van Berchems Behandlung in den „Matériaux". Unter 1 trennt er wieder schreitende Tiere, Tiere in Wappenstellung und Tierkampf. Dieser Systematik ist nichts entgegen zu sagen, ebensowenig dem, dass für alles im alten Orient Belege in Menge vorhanden sind. Man könnte diese Gruppe ruhig altorientalisch, anstatt hellenistisch nennen. Es sollte nicht ganz verschwiegen werden, dass diese Motive schon die frühklassische Kleinkunst überschwemmt haben. Entschieden widersprochen werden muss aber der Auffassung, und das ist des Pudels Kern, dass an einer ganz bewussten und traditionellen architektonischen Schmuckart nicht gezweifelt werden könne. Dies soll wieder prinzipielle Bedeutung haben, weil um 1000 Chr. überall solche Tiermotive vorkommen, aber nirgends der Zusammenhang mit der alten Schmuckarchitektur Mesopotamiens so belegt sei. Einerseits stehen die winzigen Tierreliefs in so enger Verbindung mit den Inschriften, dass man ihnen durchaus symbolische, eventuell astrologische Bedeutung beimessen muss. Das ist auch schon bei den altorientalischen Beispielen der Fall. Dann aber klafft doch zwischen den gar nicht so häufigen altorientalischen Beispielen, den Friesen schreitender Tiere in Babylon und Susa, der Löwen-Stier-Gruppe von Persepolis, eine zu grosse Lücke, als dass man von architektonischer Tradition reden dürfe. Die Kontinuität der Tradition kann nur in der Kleinkunst liegen. Das ist von prinzipieller Bedeutung, denn damit wird die Vorstellung beseitigt, als sei die Tradition an jene Landschaft Diyārbakr geknüpft. Den Türsturz von Hatra und den

von Smith in Ninive gefundenen erwähnt er merkwürdigerweise nicht, so wichtig diese ihm wären. Oder ist etwa der einmal an anderer Stelle genannte skulpierte Türsturz aus Khorsabad, den er als assyrisch behandelt, jener Türsturz aus Ninive?

Den Tiermotiven der Inschriften schliesst Strzygowski eine Besprechung der Innsbrucker Cloisonné-Schale an, um vielleicht auf den Kunststrom zurückschliessen zu können, aus dem die Tierdarstellungen entnommen seien. Ueber die Akrobaten und Tänzer geht er sehr leicht hinweg, Belege aus dem späthellenistisch-persischen und byzantinischen Bilderkreise seien leicht zu erbringen: persische Belege dafür dürften doch recht schwer zu schaffen sein. Die Mitte nimmt die Darstellung der Himmelfahrt Alexanders des Grossen ein. Zwar ist das ein hellenistisch umgebildetes orientalisches Sagenmotiv, aber für die Kunstgeschichte kommt das schon daher gar nicht in Betracht, weil das künstlerische Motiv natürlich erst nach Alexander auftritt. Otto von Falkes Aufsatz wird erst spät zitiert, während der Drucklegung. Aber er erschien dennoch früh genug, dass Strzygowskis Behandlung wesentlich hätte umgestaltet werden müssen. Strzygowski bricht damit eigentlich seine eigenen Untersuchungen ab, und denkt, sich v. Falke anschliessend, an Armenien als Ursprungsland der Schale. So weit war er, als er van Berchems Abhandlung kennen lernte. Daraufhin schliesst er wieder ganz entgegen seinen früheren Ausführungen auf einen Künstler aus Iran oder Transoxanien, obwohl in der Ornamentik nichts auf den Osten wiese. Zweifellos hat Otto von Falke erwiesen, dass die Schale wenn nicht in Byzanz, so in einem provinziell byzantinischen Betrieb hergestellt sein muss. Das lehren vor allem auch die Gesichter aller Gestalten: das sind ja keine orientalischen Gesichter. Aber ein Rätsel bleibt die Schale mit ihrer Naskhi-Schrift, der falschen Genealogie und der persischen Inschrift der Rückseite. Warum zieht Strzygowski nicht die Goldemail-Kanne von St. Maurice d'Agaune heran? Und auch auf der Münchener Ausstellung war eine kleine Kupferplatte, in Cloisonné gegenständige Greifen am Lebensbaume zeigend.

So resultatlos wie diese ist die Betrachtung der Konstantinopeler Stuckreliefs aus Diyārbakr, die schon Sarre in der Seldjukischen Kleinkunst veröffentlicht hatte. Strzygowski vergleicht dazu die Stuckornamentik von Maqām ʿAli am Euphrat. Das einzig gemeinsame ist das Material, der Stuck; selbst die Technik ist verschieden, hier geschnitten, dort gepresst. Den Stuck als künstlerischen „Erreger" ersten Ranges hinzustellen, erscheint mir als unrichtig, in allen Ländern und Zeiten sind Stuck und Ziegelbau Nachahmer. Strzygowski's Urteil über die Datierung von Maqām ʿAli, mehrmals erwähnt, beruht nur auf Sarres früherer Anschauung. Seither gibt es viel mehr Vergleichsmaterial und noch neue Aufnahmen, und darnach kann Maqām ʿAli erst der Mitte des XII. saeculum Chr. angehören. Typisch für diese Nūr al-dīn-Epoche ist die Mischung verschiedener Arabesken-Gattungen am selben Objekte. — Weiter die Berliner Stuckreliefs, die er ohne Widerlegung der Gründe Sarres noch für sasanidisch ansieht. Ich habe schon an anderer Stelle darauf aufmerksam gemacht, dass die islamischen Stempel mit sasanidischen Sinnbildern auf mesopotamischer und irakenischer Keramik Sarres Zeitansetzung bestätigen. Jetzt habe ich hier in Samarra in Marmorskulptur auch genaue Parallelen zu dem „Pflanzenkandelaber". Die tulunidische Ornamentik, die nun herangezogen wird, kann man gegenüber den Denkmälern der letzten sasanidischen Zeit in Iran, Ṭāq i bustān, der sechs Kapitelle, Kifri, Lūristān, unmöglich als die typisch nachsasanidische, bzw. frühislamische Ornamentik Persiens behandeln. Wenn es noch der ʿIrāq wäre, aber auch da hat sich jetzt das zu erwartende Gemisch vieler provinzieller Stile gezeigt. — Die Kapitelle der Grossen Moschee von Raqqah werden auch herangezogen, als seien sie frühabbasidisch; sie stammen vom Bau Nūr al-dīns. Dann noch eine Reihe armenischer Miniaturen, die ältesten aus dem X. saeculum. Danach glaubt Strzygowski im Leser den Eindruck erweckt zu haben, die Innsbrucker Schale bilde zusammen mit diesen Stukkaturen und Miniaturen eine geschlossene Gruppe. Vielleicht gibt es Beziehungen zwischen den Miniaturen und der Schale, wie überhaupt innerhalb aller byzantinischen Kleinkunst. Aber die Berliner Stuckreliefs, die Ornamentik der Tuluniden-Moschee, Maqām ʿAli und Raqqah, endlich die Diyārbakr-Friese vertreten ebenso viele scharfgeschiedene Entwickelungen und Stufen der islamischen Arabeske. Und wo ist die Arabeske auf der Innsbrucker Schale? Die Antwort auf Strzygowskis Frage, aus welchem Kunststrome die Tierdarstellungen entnommen seien, ist eine völlige Verworrenheit. Er meint doch offenbar diese angeblich zusammenhängende Gruppe; darin das durch die tulunidische Ornamentik repräsentierte frühislamische Ornament Persiens, „in dem die Verwendung von Lebewesen vermieden ist". Oder soll das alles armenisch sein? Auch das tulunidisch-persische? Für diese Fragen sind übrigens die armenischen Miniaturen viel zu spät. „Da steh ich nun, ich armer Tor", das ist das Ergebnis.

Nun der Schlussteil VII Hellas und Meso-

potamien. Das arabische Schriftornament, die eigentliche Arabeske im Abendlande, ist altbekannt. Strzygowski vermutet einen viel älteren Vorstoss dessen auf die Kreise des Mittelmeerbeckens. De Beyliés Material gestatte endlich, eine Tatsachenkette zu schliessen, die er längst im Auge gehabt habe. Aber sein Vortrag auf dem archäologischen Kongress in Athen 1905 und eine Bemerkung in Mshattā sei unbeachtet gelassen. Das hätte ihm zur Warnung dienen können.

Beim ersten Beispiel, einem Fries von Tieren in Kreisen aus Skripū bemerkt er richtig, er sei in der Art von Seidenstoffen (das „persisch" ist wieder zuviel) ausgeführt, und spricht von den „rotae siricae". Beim zweiten Beispiel, einer Chorschranke oder Türplatte, die allerdings sich bisher in Mīyāfāriqīn befand, kein Wort davon, dass diese genau so verflacht ist, wie die nach Strzygowski abhängigen byzantinischen Chorschranken, und man musste doch die „tiefschattende persische Hohlkehle" erwarten. Dann Lavra auf dem Athos und die vier Platten an der Fassade der Metropolis von Athen. Daraus entsteht ihm die seinen älteren Thesen „Orient oder Byzanz?", „Orient oder Rom" parallele Spezialfrage: „Mesopotamien oder Hellas?" D. h. sind da verwandte Dinge auf gemeinsam hellenistischer Unterlage an beiden Orten spontan entstanden, vermittelt zwischen beiden Byzanz, oder beeinflusst das eine das andere direkt? Im voraus muss ich bemerken, dass damit die Möglichkeiten nicht etwa erschöpft sind. Strzygowski glaubt die Frage mit Hilfe des amidenischen Materiales glatt lösen zu können.

Zunächst ein Hinweis auf das Vorkommen einiger gleicher Tiertypen auf armenischen Miniaturen. Indessen käme es hier ja nur darauf an, den besonderen Stil, nicht die weitverbreiteten Typen überhaupt, nachzuweisen. Für die Typen allein wäre Byzanz ein befriedigendes Mittelglied. Aber eine Originalität von Byzanz kann Strzygowski schon längst nicht mehr zugeben. Den Gegenbeweis glaubt er durch arabische Schriftornamente zu erbringen. Es ist ihm also Hellas von Mesopotamien abhängig. Strzygowski selbst hat hier die Verwandtschaft mit Seidenstoffen erwähnt, er hat früher selbst konstatiert, wie Seidenstoffe auf die Ornamentik der byzantinischen Mosaiken eingewirkt haben. Dass aber alle diese Tiere und Pflanzen hier in allen ihren unrealistischen Detaillierungen mühsam die besonderen Stilformen von Stoffen nachahmen, sieht er nicht. Man werfe einen Blick auf die vier Platten der Metropolis und die im athenischen Nationalmuseum (Abb. 322). Auf dieser kommt zu den Tieren und dem Baum noch die degenerierte ägyptische Schriftbordüre und die fatimidische Arabeske, um keinen Zweifel aufkommen zu lassen, dass die in mancherlei Art in Kirchen verwendeten Platten in der Art und nach dem Vorbilde der kostbaren, importierten Altarbehänge und Messgewänder dekoriert sind. Also weder Uebertragung von Mesopotamien nach Hellas, noch beides von Byzanz abhängig, sondern das Vermittelnde liegt hier, wie so oft, in einem anderen Materiale, den Stoffen. Daher die weite Verbreitung der Motive.

Dass die arabischen Schriftelemente an den griechischen Kirchen nicht im entferntesten den von Strzygowski erwünschten Beweis liefern, ist leicht zu zeigen. Diese arabischen Lettern in Stein und Ziegel haben ihre genauen Vorbilder in Aegypten. Das Material ist enorm, es sind die Tausende der kufischen Grabsteine. Seit ca. 180 H werden da die Köpfe der einfachen Lettern noch ziemlich roh apiziert, eine Stufe auf der die Muqtadir-Inschriften (und das gleiche kommt, noch sehr selten, in Samarra vor) eigentlich stehen geblieben sind. Seit ca. 240 H ist daraus eine zierliche palmettenhafte Apizierung geworden. Seit 260 etwa tritt auch die untere Bogenverbindung der Buchstaben auf. Damit sind alle Merkmale genau so da, wie auf den späteren griechischen Beispielen, z. B. auf Daphni und dem Romanos-Sarkophage. Dass Aegypten die Quelle der arabischen Lettern in Griechenland ist, ist a priori einleuchtender als Mesopotamien und findet seine Bestätigung auch in der Platte des Nationalmuseums, deren Schrift und Arabeske für die Zeit um 400 H in Aegypten charakteristisch sind. Die Ziegelinschrift von Nakhtshewan steht auf ganz anderem Boden, auch sie ist noch kein Coufique fleuri. Dass Coufique fleuri am Romanos-Sarkophage vorläge, ist ein Irrtum. Dann könnte er nicht der Romanos-Sarkophag sein. Aber er zeigt auch nur die ägyptischen, palmettenhaften Apices in ihrer reichsten Form. Das ist die Vorbereitung auf das Coufique fleuri. Dieses selbst ist erst da, wo die Lettern mit Ranken verwachsen sind, mit vollendeten Arabesken. Dafür gibt es erst Beispiele aus dem Beginn des V. saeculum H. Ein zeitlicher Vorsprung von Hellas darin gegenüber Mesopotamien ist ein Unding. Für Mesopotamien musste zunächst Aegypten eintreten, das hier in der Entwickelung voraus zu sein scheint. — Strzygowski aber kommt, da die Unmöglichkeit, dass das blühende Kufi in Hellas entstanden sei, ja offenbar ist, auf eine andere Herleitung, nämlich aus Turkestan! Er hat von dem von M. Hartmann entdeckten Stein im Tashkenter Museum gehört. Dieser ist an sich eine grosse Crux. Aber Coufique fleuri, Blumenstiel, zeigt er nicht. Keine einzige Ranke

oder Blume, ein einziges Mal ein kleines arabeskes Element als Raumfüllung, vielmehr sind da nur zierliche kleine Apices. Seine Schrift aber und seine ornamentale Umrahmung haben so späte Charaktere, dazu gleicht alles so genau dem zweiten Grabstein aus dem VI. saeculum H., dass der Stein zu dem Datum 230 H. gewiss nicht passt. Ein Vordringen des Coufique fleuri aus Zentralasien nach dem Westen ist alles andere als erwiesen. Diese Probleme sind so kompliziert und dazu gehört eine so intime Kenntnis der arabischen epigraphischen Denkmäler, die Strzygowski natürlich nicht besitzt, dass er besser darüber geschwiegen hätte. Warum überhört er van Berchems warnende Stimme, die er in einer Anmerkung zitiert? Statt dessen stellt er fragend die Hypothese auf, — in der später geschriebenen Einleitung ist es eine „Tatsache, dass dieser Vorgang ohne Vermittelung von Byzanz geschehen zu sein scheint“ — dass im Gefolge der Bulgaren turanische Muslime nach dem Balkan gekommen, bis nach Athen vorgedrungen seien, und dort mit ihrem „blumendurchsetzten Schriftornament“ Eindruck gemacht hätten. Auch hier enthalte ich mich jeden Zusatzes. Und dazu sofort eine Parallele über den Tross von allerhand Künstlern, die im Gefolge der Goten aus ihren alten Sitzen am Schwarzen Meere jene blühende kleinasiatisch-armenisch-syrische Kunst nach Europa gebracht haben. Das ist der würdige Schluss des Buches.

Ich muss dem Leser noch einen kurzen Rückblick auf das ganze Buch zumuten. Ein Haupteindruck ist der Mangel an Disposition; der Leser dieser Kritik wird sie noch eher herausfühlen, als der Leser des Buches. Es ist ungemein verwirrend, wie die einzelnen Abhandlungen ineinander geschachtelt und aneinander geheftet sind. Und geht man dem wirklich vorhandenen Material auf den Leib, so findet man, dass dies ein sehr mageres ist. Diese Tatsache wird nur dadurch verschleiert, dass eine grosse Menge von Dingen, alter und neuer, herangezogen sind, die zum Teil gar nicht zur Sache gehören. Diese errafften Materialien sind alle ohne irgendwelche Vollständigkeit, ohne System ausgewählt, und aus ihrem genetischen Zusammenhang herausgerissen. Es wirkt, als habe Strzygowski zufällig Photos besessen und mit ihnen das Buch ausstaffieren wollen. — Und nun die Hauptfrage: wie steht es um die Grossmachtstellung Persiens? So gut wie alles sollte persisch sein: Die Trompenkuppel auf dem latenten Kreuzgrundriss, das Kreuzgewölbe, die Tonne beliebiger Spannweite, das Normalmass 17 m; die Pfeilermoschee des Ibn Ṭulun und die Säulenmoschee von Konia; die Nischenfassaden mit den nicht entscheidenden Säulen, die Doppelsäulen und das Prinzip der unstruktiven, rein dekorativen Wandbehandlung; der rechteckige Nischenaufsatz und die Konche ohne Aufsatz; die Platte mit der Hohlkehle von Mār Kosmas und die flache Platte ohne Hohlkehle von Mīyāfāriqīn; die tiefschattende Hohlkehle und der Wulst, neben dem die Hohlkehle verschwindet; die stengellose tulunidische Arabeske und die Stengelarabeske der Friese von Diyārbakr; die tulunidische Ornamentik, die die Darstellung lebender Wesen vermeidet, und die Tiermotive von Amida usw. Darunter sind allerdings geradezu zarathustrische Antithesen. Vielleicht sind sie das einzig Persische an diesen Dingen. Von diesem ganzen Kartenhaus bleibt nicht eine Karte auf der anderen. Wirkt man mit solchen Publikationen wirklich anregend auf die Forschung und nicht eher abschreckend? Ich glaube, dass anspruchslose Materialpublikationen ungleich höheren Wert haben. Wer eine monographische, kunstgeschichtliche Abhandlung vom Umfange dieses Buches, über Diyārbakr schreibt, der kann und muss hingehen, es ist von Aleppo im Wagen bequem in sechs Tagen zu erreichen.

Nur mit Ueberwindung habe ich diese Besprechung zu Ende geführt. Das war eine Herkules-Arbeit, wie sie mir nicht liegt. Aber ich fand, es müsse geschehen, es müsse einmal alles rücksichtslos, mit dem mot crû ausgesprochen werden, gerade weil das Buch mit der für viele massgebenden Autorität von Strzygowskis Namen, hier noch gestützt durch die der anderen Autoren, auftritt. Warum ich mich gerade dieser Arbeit unterzogen habe? Weil ich das Glück hatte, von den letzten acht Jahren mehr als die Hälfte im Orient, in seinen verschiedensten Teilen, zuzubringen, immer photographierend, messend, grabend, und weil ich deshalb die Mehrzahl der von Strzygowski behandelten Monumente von Augenschein kenne. Ich wollte warten, bis ich auch in Diyārbakr gewesen wäre, doch das verzögert sich und ein letzter Ausbruch Strzygowskis in der Byzantinischen Zeitschrift veranlasst mich, mich dieses strategischen Vorteils zu entäussern.

Mein Postreiter, dem ich dieses MS auf den Beginn seiner langen Reise nach Europa mitgebe, bringt mir gerade, ein schöner Zufall, die „Abwehr“ Strzygowskis im „Islam“. Ich wusste, dass sie kommen würde, und war nach den früheren motu proprio in der Deutschen Literatur-Zeitung, in der Frankfurter Zeitung und in der Byzantinischen Zeitschrift, in denen nur persönliche Angriffe, eigentliche Beleidigungen, ohne jeden Versuch sachlicher Begründungen enthalten sind, über den massvollen Ton erstaunt.

Auch muss ich anerkennen, dass Strzygowski hier seit längerer Zeit wieder einmal solides Material mitgeteilt hat. Darauf bin ich Strzygowski noch eine Antwort schuldig, die ich bald geben werde. Ich dachte zu allererst, sie in Jerusalem zu schreiben, werde aber wieder auf diesen Vorteil verzichten, weil die Antwort einfach ist. Eine Weile schwankte ich, ob ich etwa dieses MS noch wesentlich abmildern sollte, habe es aber unterlassen und nur diese Schlusssätze angehängt. Strzygowski kündigt ja auch zwei weitere Artikel über die tulunidische Ornamentik und über Mshattā an, und ob die nicht wieder in die alte Tonart zurückfallen?

Alea jacta est. Hier hat Strzygowski meine Abrechnung. Für eine ganze Weile wird die Forschung über islamische Archäologie damit zu tun haben. Es ist die Frage, ob Strzygowski einige von seinen vielen in Amida aufgestellten Hypothesen retten kann oder nicht. Ich bin mir vollkommen klar darüber, dass in manchen von ihnen ein Körnchen Wahrheit steckt. Ich habe es aber absichtlich unterlassen, die im Buche enthaltenen Wahrheiten auf ihre wirkliche Grösse zu reduzieren, sondern habe nur negiert, aus taktischen Gründen. Strzygowski hat seine Verdienste um die islamische Kunstforschung so oft selbst ins Licht gerückt, dass ich das nicht zu tun brauche. Zuletzt handelte davon ein „Friedrich Sarre“ und nicht „Josef Strzygowski“ betiteltes Feuilleton der Frankfurter Zeitung. Und auch in Amida steht auf der letzten Seite eine überwältigende Liste seiner Schriften über den Orient, bloss seit 1903 27 Schriften und als 28. die Neubearbeitung von Franz Paschas Bande im Handbuche der Architektur angekündigt! Darum musste eben erst einmal alles abgerissen und mit dem ganzen Schutt aufgeräumt werden, damit man wieder auf festem Boden neu aufbauen kann. Dann wird sich schnell zeigen, welche Bausteine wieder verwandt werden können. Ich selbst, hoffe ich, werde mich ausser durch jene Antwort nicht mehr an einer Polemik zu beteiligen brauchen, besonders wenn sie im Tone der früheren Artikel geführt wäre, und werde mich von nur negierenden und kritischen Arbeiten wieder positiven zuwenden können.

März 1911.

Albert Herrmann: Die alten Seidenstrassen zwischen China und Syrien. Beiträge zur alten Geographie Asiens. I. Einleitung. Die chinesischen Quellen. Zentralasien nach Soč-ma Ts'ien u. den Annalen der Han-Dynastie. I. (Quellen und Forschungen zur alten Geschichte und Geographie. H. 21.) 8°. VIII, 130 S. m. Karte. M. 6. Berlin, Weidmann, 1910. Bespr. v. E. Brandenburg, Neapel.

Die vorliegende Abhandlung gehört ins Spezialgebiet der historischen Geographie. Trotzdem wird sie für jeden, der sich mit den älteren Beziehungen zwischen Vorder- und Ostasien beschäftigt, von Interesse sein. Dieselben möglichst hoch hinauf zu verfolgen ist nun zwar „ein Ziel aufs innigste zu wünschen“, aber leider noch unerreicht. Man hat mehrere derartige Versuche auf kunstgeschichtlichem Gebiet sowohl in Frankreich wie in Deutschland unternommen. Wir müssen sie aber eher als geistreiche Essays denn als streng wissenschaftliche Arbeit bewerten. (Vgl. auch meine diesbezügliche Besprechung in OLZ Dez. 1909.) Es gibt in der allgemeinen Bildung noch immer gewisse reizvoll mysteriöse Gebiete, nur mysteriös weil man den Dingen nicht auf den Grund geht; ihr Einfluss erstreckt sich manchmal leider auch auf wissenschaftliche Forschung. Dazu gehört nebst manchem anderen auch die „uralte“ Kultur Chinas und ihrer Beziehungen zum Westen. Ganz vereinzelte Funde und zufällige Uebereinstimmungen, äussere Aehnlichkeiten (Wolken z. B.) „beweisen“ wechselseitige Beziehungen im 2. Jahrtausend, dienen zu genauen Datierungen (vgl. auch Z. f. E. 1911, I p. 153 ff.). Das alles kann nur zu leicht zu Missverständnissen und Irrungen führen. Demgegenüber kann die ruhige und sachliche Art Herrmanns nur angenehm berühren. Sine ira et studio geht er an seine Aufgabe, prüft genau das vorhandene Material, ehe er es verwendet und zu Schlussfolgerungen benutzt. Wenn seine Manier auch manchmal fast trocken zu sein scheint, so hat sie dafür den Vorzug solid zu sein.

Die Seidenzucht kam in Europa (m. W. erst 553 unter Justinian) spät auf. Da dieses Produkt aber trefflich zur Prachtliebe des vorderen Orients und des von ihm beeinflussten (kaiserlichen) Roms passte, werden sich bald nach seinem Bekanntwerden Handesbeziehungen gebildet haben, um es roh und verarbeitet nach dem Westen zu exportieren. Die Wege, die die Seidenkarawanen verfolgten, hat Richthofen „Seidenstrassen“ getauft. Nach Herrmann nun — und das ist hier besonders interessant für uns — kann ein solcher direkter Handel, der natürlich auch zum indirekten Kulturträger wurde, sich erst unter der Regierung des Hau-Kaisers Wuti (140—84) entwickelt haben. Die vermittelnde Rolle nach Syrien spielten hauptsächlich die Parther. Der Verfall und das Wiederaufblühen der Han-Dynastie ruft Parallelerscheinungen im Seidenhandel hervor. Der Höhepunkt ist dann c. 100 n. Chr. anzusetzen; in dieser Zeit sandten Parther, Tochäer und Inder Gesandtschaften nach China. Der kolossale finanzielle Aufschwung des kaiserlichen Rom mit seinem gesteigerten Luxus trug auch das seine dazu bei. Unruhen im Tarim-Becken machten dann diesen Handelsbeziehungen ein Ende, der Seeweg ersetzte allmählich den Land-

weg. Das ist ungefähr der Inhalt der Einleitung; die folgenden Abschnitte stellen dann den Verlauf der Strassen so genau als möglich fest.

Zusammenfassend müssen wir sagen: die vorliegende Arbeit wendet sich nicht — und das ist wohl kaum ihre Absicht — an einen „grösseren" Kreis. Jeder aber, der sich ernstlich in das Thema einarbeiten will, wird auch Herrmanns Untersuchung berücksichtigen müssen. Zu wünschen wäre, dass Herrmann auch die frühere Zeit, soweit das möglich ist, in ähnlicher Weise bearbeitete.

Mai 1911.

Ella C. Sykes: Persia and its people. London, Methuen & Co., 1910. 8°. XI, 340 S. 20 Taf., 1 Kte. 10 sh. 6 d. Besprochen von Oskar Mann, Charlottenburg.

Das übliche Buch über Persien, das jeder, der seinen Fuss in das Land Iran gesetzt hat, unbedingt schreiben muss, mit den üblichen Photographien, die in den grösseren Städten beim armenischen Photographen für teueres Geld gekauft werden müssen. Sachlich Neues findet der Leser in diesen Büchern höchst selten. Man kann zufrieden sein, wenn man für einige Stunden angenehme Unterhaltung hat, was allerdings bei dem Buche von Ella Sykes der Fall ist. Ich kenne in der ausgedehnten Reiseliteratur über Persien kein einziges Buch, in dem das Reisen mit der Karawane so köstlich geschildert wäre, wie hier im IX. Kapitel: „Travel". Man erlebt die schönen leider vergangenen Tage der Karawanenreisen noch einmal bei der Lektüre. Welch erfrischender Kontrast gegen die öden Phrasen in Lotis so über Gebühr gepriesenem „Vers Isfahan"! In den dieses packend geschriebene Kapitel schliessenden Worten, die das Hochgefühl des als eine Art König reisenden „Englishman" schildern, scheint die Verfasserin als Gegensatz zu dem Orientalen eben nur den „Englishman" anzuerkennen; unseres Erachtens leben auch noch einige andere Völker in der Nähe des Britischen Reiches. Und dass dann an eben dieser Stelle der Verfasserin für den prickelnden Reiz und den Drang in die Ferne zu ziehen, kein anderer Ausdruck zu Gebote steht als das deutsche Wort „Wanderlust" (S. 195), ist eine Ironie des Schicksals.

Franz Boll: Griechische Kalender, I. Das Kalendarium des Antiochos. Heidelberg, Carl Winter, 1910. 44 S. mit 2 Tafeln [= 16. Abh. der Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. d. Wissensch. phil. hist. Kl. 1910]. Besprochen von W. Schultz, Wien.

Frühere Funde, die Boll schon 1898 zu Curt Wachsmuths Sammlung griechischer Fixsternkalender (2. Ausgabe von J. Laurentius Lydus de ostentis 1897) anmerkte, und die Arbeit am Catalogus codicum astrologorum graecorum haben dieses und zwei weitere in Aussicht gestellte Hefte angeregt.

Der Kalender (Text S. 11—16 mit Lesarten mehrerer Handschriften des 15. u. 16. Jahrhunderts; hierzu auch die beiden Tafeln, welche zwei Blätter der in Modena befindlichen Hs wiedergeben) hat den Athener Antiochos zum Verfasser, von dem auch astronomische Verse auf uns gekommen zu sein scheinen. Seine Zeit, das Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr., wird dadurch näher bestimmt, dass er den Ptolemaios benutzte und von Porphyrios genannt wurde. Seinem Kalender liegt das 3. Klima, d. h. das von Alexandreia, zugrunde; doch sind nur mehr die römischen Daten erhalten. Von den 30 Sternen erster und zweiter Grösse des Ptolemaios übernimmt er 29 und bietet zu ihnen die ptolemaischen Angaben für ägyptische Breiten, die er aber gelegentlich auch berichtigt. Doch in gleichem Masse wie die Einzelsterne berücksichtigt er auch die Sternbilder; seine Leistung hängt also von der Vulgärtradition, die er im ganzen sorgfältig heranzog, nicht minder ab. Boll verfolgt S. 19—33 die einzelnen Angaben mit wertvollen vergleichenden Erläuterungen, die gelegentlich zu kleinen Exkursen (z. B. S. 22ff. über *παχνίτης*, das er durch Volksetymologie vom ägyptischen Monatsnamen *Pachon* herleitet) werden, und gewinnt im Anschlusse hieran weitere Gesichtspunkte für die Einschätzung der Leistung des Antiochos (S. 38). Dabei bewährt sich im einzelnen wie im ganzen die sichere Hand und reiche Sachkenntnis des Verfassers immer von neuem, was vor Kennern seiner Arbeiten kaum noch eigens betont zu werden braucht.

Von besonderem Interesse auch für weitere Kreise sind nur zwei Ansätze des Antiochos, nämlich „das Nilfest" (*τὰ Νειλῶα*) am 22. X. („ob einmal ein solches an irgend einem Orte Aegyptens am 22. Oktober gefeiert wurde, muss ich Sachkundigen zur Entscheidung überlassen" S. 40), und noch mehr der „Geburtstag der Sonne" (*Ἡλίου γενέθλιον* mit dem Zusatze *αὔξει τὸ φῶς*) am 25. XII., unserem Weihnachtstage. Boll bringt S. 44 damit zunächst die *bruma* Caesars zusammen, vergleicht erst in zweiter Linie den *natalis invicti* (sc. *Solis*) am 25. XII. im Kalender des Philocalus (Aurelianus), wozu er dann auf Joh. III 30 „Er muss wachsen, ich muss abnehmen" verweist, und bemerkt, dass seit Ambrosius und Augustinus die Sommerwende als Geburtstag des Täufers, die Winterwende als Geburtstag Christi galt. Dass aber die Parallele mit Aurelianus am nächsten liege, lehnt er ab, weil er fürchtet, dann könnte sich die Angabe bei Antiochos als späterer, nach

Aurelianus gemachter Einschub darstellen (S. 41). Er zieht also vor, sie durch Aegyptisches verständlich zu machen. Seine Stütze ist „die von griechischen und römischen Schriftstellern als ägyptisch bezeichnete Lehre", der Jahreslauf (auch Tageslauf) der Sonne entspreche dem Lebenslaufe des Menschen, insbesondere sei die Sonne nach der Winterwende ein Kind. Das Orakel des klarischen Apollon (das überdies vom Judengotte handelt) bestätigt dies nicht; denn da gehört der „zarte Jaho" zum Herbste, der der Greis sein sollte, Hades zum Winter, der das Kind sein sollte. Jablonskis Pantheon, und mit ihm die Legende von dem vorherrschenden Sonnenkulte der Aegypter, stammt aus dem Anfange des 18. Jahrhunderts (!) und würde sich bei eingehender Nachprüfung als völlig morsch erweisen. Die „Hauptstelle" bei Macrobius (*qualem Aegyptii proferunt ex adyto die certa*) besagt nicht, dass für die Aegypter die Kindheit der Sonne in die Winterwende fiel, und dass der Fruchtbarkeitsdämon Harpokrates bei Plutarchos gleich Helios oder gar die Sonne selber sei, müsste erst bewiesen werden. Ausdrücklich aber steht dem angeblich ägyptischen „Geburtstage der Sonne" in der Winterwende die von Boll selbst angeführte, wirklich ägyptische Sitte entgegen, das Fest der „Geburt der Sonne" (Mesore') in der Sommerwende zu feiern, während ein Fest der Winterwende aus Aegypten nicht bekannt ist (vgl. S. 43 Anm. 40). Da aber das alte ägyptische Jahr wie das der Babylonier und übrigens auch der arischen Völker, aus drei Jahresteilen bestand, sind die vier Lebensalter der Sonne erst späte Künstelei, wie auch Macrobius und Martianus Capella in der Tat uns deren drei (Kind, Jüngling, Greis) ausdrücklich nennen. Und ursprünglich ägyptisch ist diese, dem Mythologen wohlbekannte Reihe auch nicht, da sie im Sphinxrätsel und dessen Parallelen für den ganzen Verbreitungsbereich aller arischen Völker, bei denen sie jedoch nicht die Sonne sondern, wie wir nun wissen, ursprünglich den Mond betrifft, belegt ist. Welcher Gedanke bei Antiochos oder seinem Gewährsmanne noch nachwirken mochte, als er den „Geburtstag der Sonne" auf den 25. XII. festsetzte, lässt sich m. E. daraus entnehmen, dass nach ihm und Ptolemaios die Winterwende drei Tage vorher fiel, dass also zwischen dem Tode des Greises und der Wiedergeburt des Kindes die Frist der Monatsepagomenen (Schwarzmondnächte) lag. Auch die Lebensalter des Kalendergestirnes gelten ursprünglich dem Monde. Es hat aber nichts Wunderbares, dass eben das, was nach der Theorie schon lange zu erwarten war, nämlich Erinnerungen an die Monatsepagomenen in der Nachbarschaft der Jahresepagomenen, sich nun bei Antiochos vorfindet. Wir werden annehmen dürfen, dass der Ansatz des Aurelianus aus ähnlichen Nachklängen stammt, ebenso aber auch der Ansatz unserer Weihnachten; denn Christus ist nur drei Tage tot und sein Verhältnis zu Johannes ist das des zunehmendes Mondes zum abnehmenden, vielleicht auch noch ursprünglicher das der einen (lichten) Mondhälfte zur anderen (dunklen).

Max Pieper: Das Brettspiel der alten Aegypter und seine Bedeutung für den ägyptischen Totenkult. Wiss. Beilage z. Jahrber. d. Königstädt. Realgymn. zu Berlin. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1909. 8. 14 S. M. 1. Bespr. von C. Fries, Berlin.

Der Verfasser geht von Plut. Is. et Osir. 12 aus, wo erzählt wird, Hermes-Toth gewann der Selene im Brettspiel von jedem der 360 Tage des Jahres $^1/_{72}$ ab und machte daraus 5 ganze Tage, so dass das Jahr nun 365 Tage hat. An den fünf Epagomenen sind die Kinder der Himmelsgöttin geboren (S. 4). Also der astrale, kalendarische Charakter des Spiels ist klar. Es kam darauf an, 360 Points zu gewinnen, das Brett zählte aber nur 30 Felder. In einem Papyrus von Oxyrrhynchos wird gesagt, dass der Spieler, der vom 15. bis zum 30. Feld gekommen sei, 360 gewonnen habe, denn die Zahlen von 15 bis 30 addiert ergeben 360. Damit ist das Mittel zur Lösung des Problems gegeben (S. 5). Bei dem 15. Feld ist auf dem Berliner Brettspiel eine Rosette angebracht, da begann das Spiel. Der eine Spieler hatte 14, der andere 16 Felder. Die Möglichkeiten des weiteren Spiels werden dann an der Hand der erhaltenen Spielreste und literarischen Andeutungen rekonstruiert. Die Felder sind nach Gottheiten benannt, am Anfang steht eine Opferformel für die Toten. Das 7. Feld ist „die Halle der 30", deren Oberhaupt Anubis ist. Feld 15, bei dem das Spiel beginnt, ist das des neuen Lebens". Der Weg, den der Spieler zurückzulegen hat, entspricht dem Wege des Toten in das Jenseits (S. 10). Dieses aber entspricht dem Mond- oder Sonnenlauf. So zeigt sich also ganz deutlich, dass das Brettspiel astraler Natur war. Wenn der Verfasser von den Aegyptern als dem ältesten Kulturvolk spricht, so zeigt er mehr Anhänglichkeit an Eduard Meyers Ansichten als Kenntnis der altorientalischen Geschichte. Noch befremdlicher wirken einige Bemerkungen am Schluss der Arbeit. Er warnt vor zahlensymbolischer Spekulation. Ferner bemerkt er ausdrücklich, dass er sich „mit den Kreisen, die heut der Wissenschaft vom alten Orient — und was für einer „Wissenschaft" — auch in der Schule Raum geben wollen, in keiner Weise identifiziere". Es folgt noch ein

persönlicher Ausfall. Man muss gestehen, dass sich in diesen wenigen Worten ein Mass von Oberflächlichkeit und Ueberhebung kundgibt, wie es bei deutschen Gelehrten sonst glücklicherweise nur selten vorkommt. Die Orientalistik gegen des Verfassers Gänsefüsschen zu verteidigen liegt keinerlei Veranlassung vor. Wenn aber einmal die Anregung ausgesprochen wurde, der lernenden Jugend die Weiten der altorientalischen Geschichte zu eröffnen, an der sie bei dem derzeitigen Lehrplan wie mit Scheuklappen vorbeigeführt wird, so kann man das nur mit lebhaftester Befriedigung aufnehmen. Die sinnlose Verteilung des Lehrstoffes nach dem jetzt geltenden Plan muss ja in absehbarer Zeit einer besseren Form weichen. Wohin sollten wir kommen, wenn der Geist des Philistertums und der Verknöcherung unser aufstrebendes Schulwesen anzufressen beginnt! Vor dieser Gefahr kann nicht dringend genug gewarnt werden.

A.-J. Reinach: Rapports sur les fouilles de Koptos SA. Paris, Leroux, 1910. 55 S. 1 Plan, 8 Tafeln. Bespr. von W. Wreszinski, Königsberg i. Pr.

Die drei Berichte über die von Reinach und Weil vorgenommenen Ausgrabungen enthalten kurz die Ergebnisse, soweit sie den Gelehrten im Augenblick übersehbar waren. Die wichtigsten Funde, die Stelen aus dem a. R., liegen schon in einer Spezialpublikation von Weil vor, was sonst zutage gefördert worden ist, hat geringere Bedeutung. Als Zusatz zu dem Fundbericht hat Reinach auf S. 36ff. eine Würdigung der Wichtigkeit des antiken Koptos gegeben, die eine sehr hübsche Uebersicht gewährt.

Hugo Gressmann: Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testamente in Verbindung mit Arthur Ungnad und Hermann Ranke herausgegeben. I. Band: Texte, II. Band: Bilder. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1909. Lex. 8°. XIV, 253 u. XII, 140 S. Geh. je M. 7.20, in einem Bande geb. M. 17. Besprochen von Wilhelm Erbt, Posen.

Gressmann hat einen Assyriologen und einen Aegyptologen für die Herausgabe der vorliegenden Sammlung gewonnen; er selbst hat die Abbildungen des zweiten Bandes gesammelt und erklärt. Die Namen der Uebersetzer der Texte bürgen dafür, dass nicht bloss der gegenwärtige Stand der Wissenschaft bei der Uebersetzung zum Ausdruck kommt, sondern dass auch tüchtige Weiterarbeit geboten wird. Darauf einzugehen, ist hier nicht der Ort, wo in erster Linie das Werk als Ganzes gewürdigt werden soll.

Auszusetzen an den gebotenen Urkunden hätte ich vor allem das Fehlen des Urtextes in Umschrift. Dieser Tadel trifft jedoch nicht die Uebersetzer, sondern den für den Plan verantwortlichen Herausgeber, der in seinem Vorwort von dem Benutzer der Texte voraussetzt, dass „er selbst nachprüfen und sich ein kritisches Urteil verschaffen will“. Wie denkt sich Gressmann die Nachprüfung und die Verschaffung eines kritischen Urteils? Allerdings denkt er unter anderem auch an den „gebildeten Laien“, der „in den Stand gesetzt“ sein soll, „sich ein eigenes Urteil zu verschaffen oder wenigstens die Behauptungen der Forscher nachzuprüfen“. Für die wirklichen Bedürfnisse eines solchen reicht in der Tat eine Uebersetzung aus, die doch zunächst das bietet, was man gegenwärtig bei der Verdeutschung des Textes überhaupt bieten kann, dann aber — und das ist zugleich das Wertvolle an ihr für die Forscher selbst — die besondere Arbeit des Uebersetzers, seinen Beitrag zum Verständnis des Textes liefert; ich sage, für die wirklichen Bedürfnisse eines gebildeten Laien, der sich selbst als einen solchen weiss, reicht eine Uebersetzung aus, und zwar sein durch die Lektüre einer für ihn geschriebenen Schrift eines Forschers wachgerufenes Interesse an den Gegenständen zu befriedigen. Dort fallen einige Bemerkungen über einen babylonischen oder ägyptischen Text, nun möchte er ihn einmal ganz lesen, ihn so auf sich wirken lassen. Er will einmal die Schöpfungsgeschichte der Bibel neben die morgenländischen Vorstellungen halten; er hat den Streit über Babel und Bibel verfolgt; nun will er die Erzeugnisse Babels selbst kennen lernen. Unsterblich lächerlich machte sich der Laie, der nun nach also gestilltem Verlangen sich hinsetzte, um die Behauptungen der Forscher nachzuprüfen. Wir haben gerade im Babel-Bibel-Streit genug derartige unfreiwillig komische Leistungen von gebildeten Laien würdigen gelernt, die, leider auch auf theologischen Lehrkanzeln sitzend, sich berufen fühlten, mit der Schrifttafel assyrischer Lesestücke in der Hand Fachleute zu korrigieren. Winckler schrieb einmal von einem solchen „gebildeten Laien“, der sich ein Urteil auf altorientalischem Gebiete anmasste: „Wer über Anschauungen des Alten Orients sprechen will, wer sie bei anderen Völkern wiederfinden oder nicht wiedererkennen will, muss sie doch eigentlich kennen.“ Wir danken für eine Vermehrung solcher „kritischen“ Laien!

Doch nicht bloss gebildeten Laien ist nach dem Plan des Herausgebers das Buch gewidmet: „Daneben wendet es sich an den grossen Kreis derer, die ein historisches Interesse an dem Alten Testament und an dem Zusammenhang der israelitischen Religion und Literatur mit

dem geistigen Leben des alten Orients überhaupt haben." Genügt diesem Kreise eine blosse Uebersetzung mit einigen Anmerkungen? Diese Frage beantwortet Gressmann selbst: „Das Buch bietet nur Rohmaterial, das erst durcharbeitet und durchdacht werden muss, ehe es verwertet werden kann." Ich verstehe unter Rohmaterial neben der Uebersetzung den Urtext zum mindesten in Umschrift. Da für den Zusammenhang der Religion des Alten Testaments mit dem geistigen Leben des alten Orients vor allem die gemeinsamen Ausdrucksformen und Begriffe in Betracht kommen, braucht man die termini technici des Urtextes. Der Religionsgeschichtler, den Gressmann anscheinend meint, kann sich z. B. unmöglich mit der Bemerkung S. 9 Anm. 9 begnügen: „Bilden, bauen, schaffen ist im Babylonischen das gleiche Wort". Ja, aber wie lautet es? Davon hängt die für jenen Zusammenhang wichtige Antwort auf die Frage ab: „Wie steht es um die entsprechenden Begriffe des Alten Testaments?" Haben wir Gen. 2, 22: „Es baute Jahwe die Rippe zu einem Weibe" den gleichen Ausdruck? Durcharbeiten und Durchdenken lässt sich vom Religionsgeschichtler nur der Urtext.

Endlich ist das Buch „für Vorlesungen bestimmt, zur Entlastung der Dozenten und vor allem zur Belehrung der Studenten, die die Texte und Bilder selbst in Händen haben müssen, wenn sie wissenschaftlich mitarbeiten sollen". Dabei freut sich Gressmann über „das Zusammenwirken eines Assyriologen, Aegyptologen und Alttestamentlers". Aber mehr als einmal ist von sachkundiger Seite auf die Vorwürfe, die Fachleute hätten den Theologen ihre Arbeit nicht mundgerecht vorgelegt, die Mahnung ergangen, dass es Sache der Theologen sein müsse, von dem Fortschritt der Orientkunde selbständig Notiz zu nehmen. Nun wird diese Mahnung ungehört verklingen. Nicht bloss der Student sagt sich, hier habe er aus einträchtigem Zusammenwirken der verschiedenen Gelehrten zugleich unter Garantie des Alttestamentlers ein Buch, das ihn entlaste und belehre: wozu das Alte Testament selbständig als ein Erzeugnis des alten Orients begreifen, wenn man, entlastet und belehrt, alles im bequemen Band nach Hause trägt!

So wird man denn, was der Assyriologe und Aegyptologe geschaffen haben, als dankenswerten Beitrag zum Verständnis der Denkmäler annehmen; aber die Art und Weise, in der der Theologe diesen Beitrag von Laien, Religionsgeschichtlern, theologischen Dozenten und Studenten verwendet wissen will, kann nur Obenhinurteiler züchten.

Was ich hier ausgeführt habe, lässt sich am besten mit einem Worte des Herausgebers zusammenfassen: „Die Urtexte, etwa in Umschrift, beizugeben, erschien als ein überflüssiger Ballast, da dies Buch vornehmlich für solche Leser bestimmt ist, die den Urtext nicht selbst nachprüfen können."

Doch nicht genug mit dieser Bestimmung des Buches, Gressmann versucht ihm in der Entwickelung der Forschung eine besondere Stellung anzuweisen. Er schreibt: „Die Schranken, durch die das Alte Testament einst von der es umgebenden Welt isoliert wurde, sind längst[1] niedergerissen." Und zwar seien „zunächst die Ueberlieferungen des arabischen und syrischen Heidentums durch Julius Wellhausen und W. Robertson Smith herangezogen und in mustergültiger Weise verwertet". Aber bedeutet die Arbeit von Wellhausen und Smith tatsächlich ein Niederreissen der Schranken, durch die das Alte Testament einst von der es umgebenden Welt isoliert wurde? Prüfen wir die Frage an der Arbeit Wellhausens. Wozu zog er die Ueberlieferungen des arabischen Heidentums heran? Es geschah, um seine These von der Nomadenreligion Israels, die es bei der Einwanderung nach Kanaan mitgebracht haben sollte, zu erweisen. Er hoffte, in den Resten des arabischen Heidentums das Muster einer Nomadenreligion zu entdecken. Dass er sich über die Art der altarabischen Poesie getäuscht hat, ist hier nebensächlich und nur insoweit bezeichnend, als damit bewiesen wird, dass er gar nicht an ein Niederreissen jener Schranken dachte; vielmehr griff er zu der vermeintlichen Wüstendichtung, um Urisrael ein für allemal von dem Einfluss jeder höheren Kultur abzuschneiden: „Im Lande Gosen und in der Wüste können die Hebräer nur als wandernde Hirten gelebt haben. . . . Durch die Eroberung Palästinas wurden sie ansässig. . . . So vollzog sich bei ihnen eine folgenreiche innere Umwandlung; sie wurden rasch ein sogenanntes Culturvolk" (Israelitische und jüd. Geschichte[3] 48). Also Isolierstoff für die sich zum Monotheismus hinaufschraubende Urreligion der „Kinder der Wüste" (a. a. O. S. 41) wollte er aus der vorislamitischen Religion der Araber abscheiden. So kommt das Volk nach Kanaan, wieder in eine mit Schranken umgebene Welt: „In Palästina und Syrien bestanden eine Anzahl kleiner Völker und Reiche, die sich untereinander befehdeten und vertrugen, über ihre nächsten Nachbaren nicht hinausblickten und um das Draussen unbekümmert ein jedes sich um seine

[1] So zu lesen; es ist keine Täuschung!

eigene Achse drehten — bis plötzlich die Assyrer diese Kreise störten. . . . Sie führten einen neuen Faktor, den des Weltreiches oder allgemeiner den der Welt, in die Geschichte der Völker ein" (a. a. O. S. 109).

Also hat Wellhausen und Smith nicht jene Schranken niedergerissen, wer hat es getan? Gressmann verfällt nach der Nennung der beiden Gelehrten in eine Art materialistischen Evolutionismus: „Jetzt hat sich der Horizont erweitert und der Blick vornehmlich auf die beiden alten Kulturen der Babylonier und Aegypter gelenkt, die dank den Ausgrabungen und Entzifferungen der letzten Jahrzehnte in immer helleres Licht gerückt sind". Seltsam, ein sich selbst erweiternder Horizont, ein sich selbst lenkender Blick muss auftreten, — wo nomina werden odiosa. Der menschliche Fortschritt vollzieht sich immer unter schweren Kämpfen. Soll das hier plötzlich nicht gelten? Wozu diese Geheimnistuerei, dieses Versteckspielen? Hier beginnt eben ein Kapitel der Versuche, neue Erkenntnisse lächerlich zu machen, von oben herab abzutun, totzuschweigen und schliesslich von solchen jungen Leuten, die aufsteigen wollen durch die Gunst der beati possidentes, abtun zu lassen, ein erbärmliches Kapitel theologischer Wissenschaft, das hier mit dem salto mortale des historischen Materialismus übersprungen werden soll.

Die beiden alten Kulturen der Babylonier und Aegypter sind nicht, wie Gressmann es ausdrückt, dank den Ausgrabungen und Entzifferungen in immer helleres Licht gerückt. Es hat nicht genügt, dass Ausgrabungen gemacht wurden und Entzifferungen stattfanden. Die Fachleute, die diese Arbeit leisteten, haben sich von Schrader an mehr als einmal beklagt, dass man ihre Arbeit nicht beachte. Auch heute noch stände man auf dem Standpunkte, den Mann lächerlich zu finden, der etwa, wie mein Lehrer Kessler 1882 auf dem internationalen Orientalistenkongress über Gnosis und altbabylonische Religion sprach, Beziehungen zu der babylonischen Religion aufdecken wollte; noch heute urteilte man, wie es 1896 selbst mit Gunkels „Schöpfung und Chaos" von Bousset geschah, etwa über derartige Versuche im günstigsten Falle: „Trotz vielfacher Uebereilung und auch wenn Gunkels Versuch, im Alten und Neuen Testament den Einfluss babylonischer Mythologie und Kosmologie nachzuweisen, abgewiesen werden sollte, wird das Werk in der Beurteilung der Apokalyptik Epoche machen". Aber da erschien die Neubearbeitung von Schraders Keilinschriften und Altes Testament, und Delitzsch hielt seinen bekannten Vortrag. Nun musste man auf theologischer Seite Farbe bekennen. Aber nicht etwa hiess das „in immer helleres Licht rücken". Nein, man suchte schwarz zu übertünchen, was ans Licht strebte. Und was brachten jene beiden Werke? Delitzsch konnte nach Lage der Dinge nur vortragen, was in seinen Fachkreisen längst ausgemacht war; er konnte schlechterdings nichts überraschend Neues in jener Stunde vortragen. Und was Winckler in KAT^3 brachte, war nur eine Zusammenfassung der Arbeiten, die er, ungelesen von Theologen, seit zehn Jahren — ich zähle wahllos auf — in seinen Alttestamentlichen Untersuchungen, Altorientalischen Forschungen, Geschichte Israels II, Helmolts Weltgeschichte, Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft, Kritischen Schriften dargeboten hatte. Nun erst hörte man Stuckens Namen in der Debatte; A. Jeremias musterte die Panbabylonisten, seine Schriften fanden zahlreiche Leser. Solche Mühe kostete „das ins hellere Licht Rücken". Das ist der Hergang, Gressmanns Darstellung ein für Eingeweihte belustigendes Darüberhinweggleiten.

Der Herausgeber hofft nun mit seinem Buche zur guten Stunde zu erscheinen: „Wer nicht in unwissenschaftlichem Autoritätsglauben die Behauptungen der Forscher unbesehen hinnehmen, sondern selbst nachprüfen und sich ein kritisches Urteil verschaffen will, der muss das zur Entscheidung notwendige Material in zuverlässiger Form benutzen können." Die Art und Weise, in der man nach seinem Plane „selbst nachprüfen und sich ein kritisches Urteil verschaffen" soll, habe ich bereits gekennzeichnet. Aber zugleich enthält der Satz einen schweren Vorwurf gegen die Fachleute. Wo haben die Forscher auf unserm Gebiete ihre Behauptungen so ausgesprochen, dass, wer ihre Werke studieren will, gezwungen ist, sie in unwissenschaftlichem Autoritätsglauben unbesehen hinzunehmen? Wenn man allerdings, wie es Gressmann selbst leider in seinem Aufsatz „Wincklers altorientalisches Phantasiebild" in Hilgenfelds Zeitschrift f. wissensch. Theol. 1906 S. 289 ff. getan hat, nur einige, jedermann zugängliche wissenschaftliche Untersuchungen zusammenfassende Schriften eines Forschers benutzt, um „ein kritisches Urteil" über seine Gesamtleistung abzugeben, der allerdings ruft in sich und in unbefangenen Lesern, die die Sache nicht überschauen, den Eindruck wach, als verlange jener unwissenschaftlichen Autoritätsglauben und unbesehene Hinnahme von Behauptungen. Wer wissenschaftlich nicht zu arbeiten versteht, der wird in steter Sorge sein, überrumpelt zu werden, der allein wird bei Forschern, die ernst genommen werden wollen, eine Behandlungsweise ihres Stoffes für möglich

halten, die ihm eine Kontrolle ihrer Schlüsse und Feststellungen nicht gestattet.

Und was macht Gressmann so besorgt? „Zahlreiche Hypothesen schiessen gerade auf diesem eben urbar gemachten Boden üppig ins Kraut.“ Ich frage: zahlreiche Hypothesen? Nur vier Versuche sind möglich und gemacht worden, das Alte Testament und das alte Morgenland in Beziehung zu setzen. Erstens hat Bastian sein Wort vom „Elementargedanken“ geprägt. Bei den zahlreichen Uebereinstimmungen, die er in den Mythen, Vorstellungen, Gebräuchen, mit einem Wort in dem Weltbilde der verschiedensten Völker bemerkte, dachte er sich, dass der einheitlich angelegte menschliche Geist unter gleichen Bedingungen die gleichen Ideen und Formen unter allen Himmelsstrichen hervorbringt. In ihm selbst unbewusstem Gegensatze dazu stellte zweitens Gunkel seinen Traditionsgedanken auf für die Bibel; er unternahm für sie den Nachweis der Verwertung uralter babylonischer Stoffe. Drittens erklärte 1906 Jensen in seinem Buche „Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur“, dass der Bastiansche „Völkergedanke“ versage; er versuchte ihn zu überbieten durch die Behauptung der Entlehnung von Sagen in Syrien, Israel und Griechenland aus dem babylonischen Mythus und Epos von Gilgamesch. Bereits 1896 war ebenfalls von Bastian Stucken ausgegangen; an ihn knüpfte Winckler seine Untersuchungen an, die, was Bastian aufgefallen war, aus der Wanderung einer auf Himmelsbeobachtung fussenden umfassenden Weltanschauung von Babylonien über die ganze Welt erklärten. Andere Hypothesen, die die Tatsache jener Uebereinstimmungen erklären, sind unmöglich. Entweder man spricht mit Bastian von immer neuem Ursprung mit gleichen und ähnlichen Ergebnissen, oder man lässt mit Gunkel verschiedene einzelne Stoffe oder mit Jensen einen einzigen Stoff übernehmen, oder aber man stellt mit Stucken-Winckler die scharf umschriebene Gedankenmasse, zugleich ihr inneres Gefüge aufzeigend, heraus und weist nach, wie sie von ihrem Ursprungsgebiet[1] aus sich fortbewegt hat. Da könnte man nur noch die Tatsache jener Uebereinstimmungen leugnen; und das dürfte ausgeschlossen sein. Der zukünftige Forscher steht also — und das ist bezeichnend für die schnelle Entwickelung, die sich, unbeachtet von den Theologen, vollzogen hat — nicht vor „neuen Problemen“, die nach Gressmann „aufgetaucht sind und einer befriedigenden Lösung harren“; vielmehr kann er seine Kraft nur einsetzen, um einem der vier Lösungsversuche gegenüber den anderen beizutreten.

Nun darf nach dem Herausgeber, wer „die Gründe für und wider besonnen abwägen will, nicht einseitig orientiert werden“. Er versteht darunter zunächst die Unterdrückung „aller Hypothesen und Konstruktionen nach Möglichkeit“. Aber da zeigt sich unwillkürlich die Macht des von Winckler gelieferten Nachweises einer auf Himmelsbeobachtung fussenden umfassenden babylonischen Weltanschauung; selbst bewusste „Objektivität“ kann nicht mehr diesem Kreise entrinnen. Einige Beispiele: S. 19, 138 „Tiâmats eine Hälfte bildet also das Himmelsdach. Wenn man diese Hälfte mit dem Sternbild des Drachen identifizieren darf“ — und ich setze hinzu: welche andere Möglichkeit gibt es denn noch daneben? — „so verdient die Tatsache Beachtung, dass der Nordpol der Ekliptik in diesem Sternbilde liegt, und dass der Nordpol des Himmelsäquators Jahrtausende lang in diesem Sternbild lag“. S. 27, 12: „Es handelt sich hier zunächst um die Erschaffung himmlischer Städte, als deren Abbild die irdischen galten.“ S. 33, 29 ff.: „Šamaš hilft ihnen hierbei, indem er dem Monde sein Licht entzieht (Neumond und Mondfinsternis).“ S. 40: „Dass astrale Motive in das Epos (von Gilgameš) hineingewoben sind, darf als sicher gelten.“ Warum scheitert selbst die „Objektivität?“ Nun, es liegt am Stoff, der eben selbst die ihn beherrschenden Grundgedanken dem Uebersetzer in die Feder diktiert.

Ferner heisst nach Gressmann „nicht einseitig orientieren“: „mit einer gewissen Einseitigkeit brechen“. Nämlich „die bisherige Forschung hat, mit einigen rühmlichen Ausnahmen, fast ausschliesslich nach Babylonien geblickt und darüber die ebenfalls alte, vielleicht noch ältere Kultur der Aegypter ungebührlich vernachlässigt“. Leider ist auch hier die Sprache dunkel. Wer hat die rühmliche Ausnahme gemacht? Allerdings Jensen spricht nur von einer Entlehnung aus dem babylonischen Mythus und Epos (S. 112). Gunkel hat 1901 in seiner Genesis hauptsächlich Ermans Aegypten benutzt. Auf diese beiden Forscher geht also unmöglich die Andeutung von „rühmlichen Ausnahmen“. Nun handelt es sich aber bei dem umfassenden Erklärungsversuch des alten Weltbildes, den Stucken und Winckler geliefert haben, nicht um eine „rühmliche Ausnahme“ der Heranziehung Aegyptens. Wie hätte Winckler behaupten dürfen, dass sich eine umfassende Weltanschauung von Babylonien aus über die Welt verbreitet habe, wenn er den Einwand über-

[1] Um erschöpfend zu sein: über dieses Ursprungsgebiet kann man noch streiten, so dass beim vierten Lösungsversuch der eine Teil der Forscher mit Winckler Babylonien annimmt, der andere ein anderes Ursprungsgebiet aufzuzeigen sucht.

sehen hätte, dass in Aegypten eine „vielleicht noch ältere Kultur“ existierte? Gerade erst mit Aegypten musste abgerechnet werden, wenn Babylonien als das Ursprungsland jener Weltanschauung erklärt werden sollte. Von der grossartigen Belesenheit Stuckens ist mehr gesprochen worden, als man seine Astralmythen selbst gelesen hat. Bereits auf S. 2 zitiert er einen ägyptischen Text. Und dass Winckler, wie es eben seine Beweisführung erforderte, Aegypten voll berücksichtigte, das brauche ich wohl aus den oben angeführten Hauptschriften zur Sache nicht erst zu erweisen. Zum Schluss führe ich A. Jeremias' Schrift „Die Panbabylonisten. Der Alte Orient und die ägyptische Religion“ an.

„In zweiter Linie stand der Gesichtspunkt der Vollständigkeit“, so schreibt Gressmann. Aber wo bleibt Arabien? Winckler hat darauf hingewiesen, wie das Alte Testament selbst durch die Herleitung Abrahams aus dem Osten auf Babylonien, durch die Josephgestalt auf Aegypten und durch Mose auf Arabien hindeute. Demgemäss hat er seine Augen stets nach diesen drei Gebieten gerichtet, wenn er von seinem Standpunkte aus über Alttestamentliche Fragen handelte, z. B.: Arabisch-Semitisch-Orientalisch 1901. So steht tatsächlich erst in zweiter Linie im Plan des Herausgebers der Gesichtspunkt der Vollständigkeit.

Das Werk also als Ganzes: auf dem Wege, den Gressmann eingeschlagen beliebt, wird der Sache nicht gedient. Wozu so künstliches Versteckspielen mit Dingen, die jedermann bekannt sind? Den Nachwuchs wird man auf diese Weise nicht aus der Bahn reissen, die sich die Forschung sieghaft allen Hindernissen und Hemmungen zum Trotz freigemacht hat: wenn er wirklich „selbst nachprüft“, wird er „sich ein kritisches Urteil verschaffen“, wie es nicht in der Rechnung des Herausgebers steht. Die Nachwelt pflegt gerechter zu urteilen, als es die Mitwelt erwartet.

J. Theis: Geschichtliche und literarkritische Fragen in Esra 1—6 [Alttestamentliche Abhandlungen hrsg. v. Nikel II. Bd. 5. Heft]. Münster i. W. Aschendorff. 1910, 8°. VIII, 88 S. M. 2.40. Besprochen von J. Hehn, Würzburg.

Der erste grundlegende Teil, der sich mit der Textüberlieferung der Bücher Esra und Nehemia beschäftigt, untersucht zunächst die Stellung der beiden Bücher zueinander und zur Chronik. Esra und Nehemia sind „nichts anderes als der zweite — stark kompilatorische — Teil eines Schriftwerkes, von dem die Chronik der erste ist“ (S. 3). Daran schliesst sich eine sorgfältige Nachprüfung des Verhältnisses des kanonischen Buches Esra-Nehemia (EB′) zu dem apokryphen Buche Esra (EA′), das in der LXX als erstes, in der Vulgata als drittes Buch Esra erscheint. In Uebereinstimmung mit verschiedenen neueren Forschern sieht der Verf. in diesem Buche „eine direkte und unabhängige Uebersetzung einer älteren, besseren Rezension des hebräisch-aramäischen Grundtextes“ (S. 7). In EA′ liegt ein Stück der alten alexandrinischen Uebersetzung vor, während EB′ auf Theodotion zurückgeht und die jüngere Gestalt des hebr.-aramäischen Grundtextes repräsentiert.

Der zweite Teil sucht auf Grund dieser Feststellungen die zeitliche Folge der Ereignisse zu klären. Für die Ansetzung der Zeit des Neh. 3, 3f. an der Spitze der Feinde der Juden auftretenden Sanballaṭ gewinnt Theis einen festen Punkt durch den im Papyrus Sachau I genannten Sanaballaṭ, an dessen Söhne Delajah und Schelemjah sich die Juden der Festung Jeb wandten. Es besteht nach dem Verf. keine Schwierigkeit, den in demselben Papyrus genannten Oberpriester Jehoḥanan mit dem Hohenpriester Joḥanan Neh. 12, 10, 22 zu identifizieren und für ihn das Jahr 410—408 anzusetzen. Daraus zieht Theis die Folgerung, dass der Artaxerxes des Buches Nehemia Artaxerxes Longimanus (465—424) gewesen sei. Der Esra 4, 4—6, 18 auftretende Darius ist Darius Hystaspis 521—485. Der Beisatz Esra 6, 14 „und des Königs Artaxerxes von Persien“, der gewöhnlich als „gedankenlose Glosse“ betrachtet wird, erklärt sich nach EA′ als verderbte Schreibung aus (א)וְעַד שְׁנַת־שֵׁת, das ein späterer Abschreiber als (א)וארתחששת las.

Die sehr scharfsinnige Untersuchung über den Artaxerxes in Esra 4, 7—23 führt zu dem Ergebnis, dass damit nur Kyros gemeint sein kann. Wir müssen es uns versagen, auf die Beweisführung näher einzugehen, da die Einführung des Namens Artaḫšašta einen schwer entwirrbaren Knäuel von Textverderbnissen nach sich zog. Angemerkt seien nur einige wirklich einleuchtende aus EA′ gewonnene Verbesserungen des Textes. Für die viel erklärte und immer noch rätselhafte Form Esra 4, 12 יחיטו wird nach 5, 16 וְהַבוּ resp. וְהֻיבוּ gesetzt, hinter אֻשַּׁיָּא „Grundfeste“ Esra 4, 12 nach EA′ 2, 17 דִּי הֵיכְלָא ergänzt. Der Brief an Kyros soll danach die Juden dahin verdächtigen, dass sie den Tempelbau zum Deckmantel nehmen, um Jerusalem wieder zu befestigen.

Eine merkwürdige, aber gar nicht üble Erklärung findet Theis für מְלַחֲנָא ... מְלַח Esra 4, 14 — „weil wir das Salz des Palastes essen“ — wie man gewöhnlich übersetzt. מלח bedeutet aber „salzen“, und nicht „Salz essen“. Auf

Grund von EA′ 2, 18 schlägt er vor: מַלַּת הַיִּכָּלָא מָלְכִין „nun dieweil sie (die Juden) die Tempelangelegenheit arglistig betreiben". Jedenfalls gibt das eher einen Sinn als MT.

Ein besonderer Abschnitt wird Šešbaṣṣar und Zerbabel gewidmet. Ob die Erklärung des ersteren Namens als Šamaš-bêl-uṣur den Vorzug vor der bisherigen Šamaš-abal-uṣur verdient, möchte ich bezweifeln. Jedenfalls aber ist die neuestens von P. Riessler (Theol. Revue 1911 Nr. 7 Sp. 209) in der Besprechung der Theisschen Arbeit gegebene Ša-ašābi-uṣṣur (sic) abzuweisen. זרבבל ist natürlich Zêr-Bâbili „Spross Babels" und nicht wie Riessler (a. a. O.) meint „ein gut hebräischer Beiname "זָרוּעַ בָּאֵבֶל„ „von Trauer niedergedrückt". Die Gleichsetzung Šenaṣṣar's mit Šešbaṣṣar bleibt natürlich fraglich, jedenfalls aber ist Šenaṣṣar nicht mit Riessler a. a. O als šanga-uṣṣur (sic) „den Priester beschütze" zu etymologisieren. Riessler liefert übrigens in seiner Besprechung noch mehr Beispiele, wie es den Alttestamentlern ohne genügende Kenntnis des Assyrischen ergeht. Zu Nutz und Frommen unserer Zunft wurde deshalb darauf hingedeutet.

Das vierte Kapitel der Theisschen Untersuchung weist Esra 1 als Vorderstück von 4, 7—18 nach, das fünfte handelt über EA′ 3, 1—5, 6, der Schluss fasst die geschichtlichen und literarkritischen Ergebnisse zusammen.

Der Erfolg, mit dem sich Theis in dieser Erstlingsschrift seinen Weg durch das Dorngestrüpp der Textüberlieferung des Esrabuches gebahnt hat, berechtigt zu den besten Hoffnungen für seine künftigen Arbeiten auf diesem unsicheren Gebiete.

Sven Herner: Verbesserungen zu Mandelkerns Grosser Konkordanz. Lund, Hjalmar Möller, 1909. 8°. 144 S. Bespr. v. J. Herrmann, Breslau.

Herner knüpft an seine „Beurteilung der grossen Konkordanz von Mandelkern" in ZDMG 61, 7—17 an. Er versucht, alle die Stellen zu sammeln, wo Vers, Kapitel oder Buch für ein Zitat falsch angegeben ist, wie auch die, wo das Stichwort falsch angegeben ist. Ferner hat er es sich angelegen sein lassen, alle von Mandelkern vergessenen Wörter aufzusuchen. Endlich will er die Fehler notieren, wo unter dem gleichen Stichwort dasselbe Zitat mehr als einmal aufgeführt ist, oder wo neben solchen Stellen, in welchen das Stichwort zweimal vorkommt, solche genannt sind, in denen es nur einmal vorkommt, oder wo durch zusammengesetzte Stichworte versehentlich mehrfache Anführung der gleichen Stelle veranlasst worden ist. Dies sind die Fehlergruppen, deren Verbesserung Herner anstrebt; dagegen ein Verzeichnis der zahlreichen Druckfehler, die jeder von selbst verbessern kann, beabsichtigt er sehr verständiger Weise nicht. Neben Herners Sammlung verschwinden einzelne bisher veröffentlichte Fehlerlisten völlig.

In dem anspruchslosen Büchlein steckt eine ungeheure, entsagungsvolle Arbeit, durch die sich der Verfasser den lebhaften Dank aller Benutzer der (wegen ihrer zahllosen Druckfehler und Ungenauigkeiten berühmten und berüchtigten) Mandelkernschen Grossen Konkordanz verdient hat. Dass sich jeder Besitzer derselben Herners Verbesserungen kaufen muss, ist selbstverständlich.

F. N. Finck: Die Haupttypen des Sprachbaus. Leipzig, B. G. Teubner 1910 (Aus Natur und Geisteswelt 268). 8°. VI, 156 S. M. 1, geb. M. 1.25. Besprochen v. E. Lewy, Lichtenrade b. Berlin.

Niemand, der beobachtete, wie Finck immer neues Material und neue Ideen erarbeitete, wird daran gedacht haben, dass dies Schaffen so plötzlich enden könnte. Wirklich unglaublich viel hat er in den fünfzehn Jahren, die ihm zu wissenschaftlicher Arbeit gegönnt waren, geleistet; aber noch sehr, sehr viel hätten wir von ihm erhalten. Wenigstens dies Buch hat er noch veröffentlichen können, das wir beinahe als eine Zusammenfassung seiner Lebensarbeit betrachten dürfen.

Eine genaue Besprechung hätte, selbst wenn ich Fähigkeit und Wissen dazu besässe (Finck hatte sich zwar darauf gefreut), heute deshalb keinen Zweck mehr für mich, weil meine Worte zu grösserer Vollendung seines Werkes dem, der es geschaffen hat, doch nichts mehr helfen können. Drum spreche ich als Kritik dieses Buches nur meine Ueberzeugung aus, und zwar mit vollster und ruhigster Ueberlegung: jeder, der irgendwelche Beziehung zu philologischen Dingen hat, soll es versuchen, dieses Buch zu lesen. Versuchen sage ich; denn es ist natürlich keine ganz einfache Lektüre. Es fasst eben die Resultate vieljähriger Arbeit zusammen und verlangt vom Leser tüchtige Mitarbeit. Aber der, der es liest, wird reichen Gewinn davon haben. Eine Fülle von Vorurteilen, ich glaube, beinahe jeder Art, wird ihm schwinden. Um eines zu erwähnen, das immer noch nicht ganz geschwunden ist: dass die Worte Abstraktionen der Grammatiker sind[1].

Wer sich den Fortschritt in der Sprachschilderung, den dieses Buch macht, veran-

[1] Vgl. die Ansichten von K. Brugmann, Kurze vergleichende Grammatik S. 281, gegenüber B. Liebich, Zwei Kapitel der Kāśikā S. XXXII und C. Brockelmann, Semitische Sprachwissenschaft (Sammlung Göschen 291) S. 95 § 148.

schaulichen will, der betrachte einmal die entsprechenden Abschnitte in Mistelis Neubearbeitung von Steinthals Haupttypen; oder vergleiche etwa Fincks Charakteristik des Türkischen mit der in Stummes geschicktem Büchlein: „Arabisch, Persisch und Türkisch".

Für einen ganz besonderen Vorzug des Buches halte ich noch, dass Finck sorgfältig fast alle Wertungen sprachlicher Erscheinungen vermieden hat, und dass er es dadurch auch den gegenüber den Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaus meist misstrauischen Gelehrten, die nicht indogermanische Sprachen als Muttersprachen sprechen, leichter zugänglich gemacht hat.

Ob die von Finck zum Schlusse geäusserte Ueberzeugung, dass sich alle Sprachen der Erde annähernd auf die acht, durch die von ihm herausgegriffenen Sprachen vertretenen Typen verteilen lassen, richtig ist, ist für das Hauptziel dieses Buches, die anschauliche Schilderung der menschlichen Sprachtypen, und für die, falls diese Veranschaulichung gelungen ist, aus ihr notwendig folgenden Gedankenreihen, nebensächlich; ich gestehe aber, dass, wenn man nur auch bedenkt, dass keine wirkliche Sprache etwas absolut einheitliches, widerspruchsloses ist, sie mir sehr verlockend scheint.

Wer ein so ausserordentlich förderndes Buch, wie dieses, schlecht machen will, der mag das mit seinem eigenen Gewissen abmachen; ich halte es aber für notwendig, doch schärfsten Einspruch zu erheben gegen den Ton der Kritik, die Herr J. van Ginneken geschrieben und Herr P. W. Schmidt in seinem „Anthropos" gedruckt hat, und ich glaube, dass jeder, mag er wissenschaftlich zu Finck gestanden haben, wie er will, sich mir anschliessen wird.

W. Schmidt: Die Mythologie der austronesischen Völker (S.-A. aus Bd. XXXIX der Mitt. d. Anthropolog. Ges. Wien) 1909. 20 S.

W. Schmidt: Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker (Denkschriften d. K. Akad. d. Wiss. Wien. Philos.-hist. Kl. Bd. LIII, 3) Wien, A. Hölder, 1910. 31,5×25 cm. VIII, 142 S. M. 10. Besprochen von F. Bork, Königsberg Pr.

Die Titel der beiden an sich sehr verdienstvollen Schriften verheissen etwas anderes, als was in Wirklichkeit ihr Inhalt ist. Nicht um Mythologie handelt es sich, sondern um theo-, kosmo- und anthropogonische Vorstellungen. Diese sind aber trotz stofflicher Verwandtschaft etwas von der Mythologie Verschiedenes. Die letztere nämlich schafft eine Vielheit von Gestalten, die ihr Sonderleben haben; die Theogonie dagegen sucht diese Vielheit auf eine Einheit zurückzuführen, ein System daraus zu machen. Mithin dürfte sie jünger sein als die Mythologie.

Wenn nun der Verfasser auf Grund dieses der primitiven Philosophie zugehörigen Stoffes bei den Austronesiern eine von Hause aus mondmythologische und eine unaustronesische sonnenmythologische Schicht festzustellen unternimmt, so scheint mir dies Verfahren nicht einwandfrei. Den unter diesen Völkern lebendigen Animismus hält er für jung. Seine Beweise dafür sind nichts weniger als zwingend. Wenn das Göttervolk eine mehrfache Schichtung erkennen lässt und daneben einen immer stärker werdenden inneren und äusseren Verfall, der Animismus aber angeblich keine positiv belegbaren Entwickelungsstufen aufweist, so kann man im Widerspruche mit dem Verfasser gerade den Schluss ziehen, dass die mythologische Schicht eine Einwanderung darstellt, die sich gegenüber dem einheimischen, starreren Animismus nicht behaupten konnte und allmählich untergeht. Dass dieser Schluss der einzig mögliche ist, geht schon daraus hervor, dass die Götternamen der mythologischen Schicht greifbar indisch sind, so dass die letztere aus diesem Grunde die jüngere sein muss. Wenn nun W. Schmidt versichert, die Beziehungen der Austronesier zum Hinduismus seien äusserlicher Art, so ist das ein Trugschluss. Wenn nämlich ein rassefremdes Volk indische Götter, Sagen, Märchen usw. übernimmt, so muss von den fremden Hirnen das Uebermittelte bis zur Unkenntlichkeit umgedacht und umgemodelt werden. Mag der heutige Zustand — was in dieser krassen Weise nicht einmal durchweg richtig ist — nur äusserliche Beziehungen zu Indien vortäuschen, so genügen die zahlreichen indischen Götternamen, um das Trugbild zu zerstören. Denn kein Volk wird seinen bodenständigen Göttern fremde Namen geben. Bei den Batak ist aber sogar der Begriff Gott, *debata*, indischer Herkunft.

Dass nun gar, wie Schmidt will, am Anfange der religiösen Entwickelung ein höchstes Wesen stehe, ist ebenfalls ein Irrtum: Es steht an der Spitze der Theogonie, d. h. der m. E. späteren Konstruktion. Dieses höchste Wesen hat nun vielfach fremde Namen wie Batara, Petara, Mahatara (= Maha-Bhattārā), Hatalla (= Allah ta'āla), oder aber es hat gar keinen. Denn Amei Tingei (= unser Vater), Tamei Tingei (= unser hoher Vater), Laki (= Grossvater) Tenangan usw. sind ebensowenig wie Paternoster Namen. Die Entwickelung der Theogonie, die bei den Austronesiern von Hause aus einheitlich ist, beginnt vermutlich in Java, wo Batara Guru eine besondere Verehrung genoss, also gerade in der Volksreligion die

Rolle eines örtlichen Obergottes spielte und sich so zu dem höchsten Wesen entwickelt haben wird. Als solches dürfte er nach Borneo gewandert sein.

Nun sind aber die religiösen Vorstellungen der Austronesier durchaus nicht so einheitlich, als es nach W. Schmidts Bilde scheinen möchte. In einem Vortrage, den ich auf dem 82. Naturforscher- und Aerztetage zu Königsberg gehalten habe (Verh. d. Ges. D. Naturf. u. Aerzte 1910, T. II; S. 96—106), habe ich die Religion der Batak zergliedert und bin zu folgenden Ergebnissen gelangt: Die älteste Schicht ist der Animismus. Darauf hat sich der (letztlich sumerische) Dämonismus und der arische Götterglaube gelagert. Die beiden letzten Schichten sind Entlehnungen. Diese Ueberzeugung hat Schmidt in mir nicht erschüttern können.

Ich habe ferner dort betont, dass infolge der tiefen psychischen Verschiedenheit der einzelnen Rassen die nämlichen Naturvorgänge bei verschiedenen Völkern nun und nimmer den gleichen Gedankenausdruck gefunden haben können, dass also die in Indonesien auftauchenden Mythen, die die Zwillingsbrüder der arischen sind, nur durch Wanderung dorthin gelangt sein können. Solange dieser völkerpsychologische Grund zu Rechte besteht, kann ich W. Schmidts Versuche den Bastianschen Völkergedanken neu zu beleben und seine Arbeitshypothese:

„dass jedes Volk oder jeder grössere Völkerkomplex ursprünglich im wesentlichen nur eine Mythologie, nur ein mythologisches Thema kannte, welches eben den Ausdruck seiner Weltanschauung bildete, ein Thema, das zwar reich variiert werden konnte, aber im wesentlichen nie verlassen wurde“

auch schon deshalb nicht billigen, da es einerseits auch mythenlose Völker gibt und solche, welche ihre Mythen erst später entlehnt haben; andererseits aber Mythos und Weltanschauung, wie schon ausgeführt, nicht dasselbe sind. Wenn beispielsweise die indonesischen Kosmogonien die Spinne enthalten, die auch W. Schmidt als Mondwesen deutet, so muss ich den Gedanken, dass sich gerade dieses Tier in Afrika, Asien, Amerika, Europa, also an den verschiedensten Stellen des Erdballes selbständig als Mondtier entwickelt habe, als höchst unwahrscheinlich ablehnen. Ebenso ist es mit sehr vielen anderen mythologischen Wesen. Derartige Bilder und Mythen werden nur einmal erfunden und wandern dann [1].

Es sind also grundsätzliche Bedenken, die ich Schmidt entgegenzuhalten habe. Wie weit sie sich erstrecken, möge aus zwei weiteren Beispielen ersichtlich werden, die zeigen, wie sich Schmidt zu den theoretischen Fragen der Mythenforschung verhält.

[1] Man vergleiche hierzu W. Schultz' Ausführungen im Memnon Bd. IV.

Um den Panbabylonismus zu Falle zu bringen, beruft sich W. Schmidt auf die Untersuchungen des „Assyriologen und Astronomen“ F. X. Kugler, der für ihn eine „kompetente Autorität“ ist, und verweist auf dessen Aufsatz „Auf den Trümmern des Panbabylonismus“. Er bemerkt dazu:

„Auch hier bin ich, da ich weder Assyriolog noch Astronom bin, nicht imstande, das ganze Gewicht der Ausführungen P. Kuglers abzuschätzen; aber wenn ich dem Eindrucke vertrauen darf, den ich aus einem allgemein-wissenschaftlichen Verständnis gewonnen habe, dann ist es vollauf berechtigt, was P. Kugler am Schlusse seines Artikels sagt: „Es muss den Panbabylonisten zum Bewusstsein kommen, das wir bereits auf den Trümmern ihres vielgerühmten Systems stehen“. Es ist eine schlimme Abrechnung, die der Verfasser da hält, und was hier an formalen wie inhaltlichen Mängeln des Panbabylonismus zutage kommt, ist in der Tat sehr erstaunlich usw.“.

Da W. Schmidt, wie er selbst sagt, weder Assyriologe noch Astronom ist, so kann er trotz „allgemein-wissenschaftlichen Verständnisses“ kein Urteil haben, ob der Kuglersche Anthropos-Artikel etwas mehr getan hat, als einige Schönheitsfehler der Jeremiasschen Arbeit aufzudecken [1], und ob F. X. Kugler als Assyriologe überhaupt eine „kompetente Autorität“ ist.

W. Schmidt wendet sich gegen Stuckens Arbeitsweise,

„der wild und planlos die einzelnen Stücke bald hier, bald dort aus irgendeiner Mythologie der Welt herausreisst und dann diese Stücke zu einem Gesamtbilde zusammensetzt, das doch nur er selbst in seiner Phantasie gebildet haben kann.“

— „Das Arbeiten mit blossen einzelnen Mythenmotiven, wie Stucken es tut, ohne ihren eigentlichen Sinn festgestellt zu haben durch Nachweis der Zugehörigkeit zu einem längeren mythologischen Entwickelungsverlauf halte ich für äusserst gefährlich.“

Zunächst vergleicht Stucken meist nicht Motive, sondern Motivreihen, d. h. ganze mythische Erzählungen oder wenigstens erhebliche Teile davon; zweitens kann der eigentliche Sinn der mythischen Erzählung erst nach vollständiger Ermittelung der Urform und vollständiger Erklärung sämtlicher Varianten festgestellt werden. Erst dann ist es möglich, die Naturgrundlage des Mythos zu erkennen und die mythologischen Entwickelungsreihen zu zeichnen. Wenn man mit den letzteren beginnen will, so muss ich dies für einen methodischen Fehler halten.

Lehnt also Schmidt auch Mythenvergleichung nicht grundsätzlich ab, so scheut er sich doch, durch Stuckens grosszügige und mitunter allerdings etwas unvermittelte Art ängstlich gemacht, vor ihrer Anwendung auf weitere Gebiete und eigentlich mythischen Stoff. Denn gerade solcher findet sich, wie gesagt, bei ihm wenig. Sollte

[1] Hommel im Hilprecht Anniversary S. 188 „im Hinblick auf die meist nur Nebensächliches berührende Polemik P. Kuglers“.

sich Schmidt demnächst entschliessen, den Mythen des von ihm behandelten Gebietes, die sich immer noch am vollständigsten bei Frobenius zusammengestellt finden, seine Aufmerksamkeit zuzuwenden, so würde der auf sprach- und religionswissenschaftlich-anthropologischem Gebiete so verdiente Verfasser ohne Zweifel gar nicht umhin können, eben doch zu vergleichen. Wie das selbst dem Zögernden zum Gebote wird, kann man z. B. an O. Dähnhardt ersehen, der ebenfalls als ursprünglicher Anhänger des Bastianschen Völkergedankens in seinen Natursagen doch alsbald zu dem Ergebnisse kam, dass Wanderungen stets leichter nachzuweisen sind als selbständige Entstehungen und der sogar schliesslich (und mit gewissem Rechte) von iranischen Mythen bei amerikanischen Völkern spricht. Wir dürfen hoffen, dass es Schmidt, wenn er einmal mythologische Wege wandelt, ähnlich ergehen, dass er aber dabei auch Klarheit über die Grundlagen des Mythos aus seinem eigenen Stoffe sich erarbeiten werde.

Zeitschrift für Kolonialsprachen: herausgegeben von Karl Meinhof (mit Unterstützung der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung), Band I, Heft 1 u. 2. Berlin, Dietrich Reimer, 1910. 8°. 160 S. Jährlich 4 Hefte. M. 12. Besprochen von W. M. Müller, Philadelphia.

Diese Zeitschrift kommt einem grossen Bedürfnis entgegen. Jedermann weiss, welche Menge wertvollen Materials die in den Kolonien arbeitenden Missionare und Beamten sammeln können, Sprachliches, Anthropologisches, Folklore usw. Wenige Leute aber würdigen die Schwierigkeiten, welche der Veröffentlichung solcher Beobachtungen entgegenstehen. So bleibt Vieles zum Schaden der Wissenschaft ungedruckt oder wird verschleppt. Meinhof bietet nun eine Zentralstelle für dergleichen und ermutigt die Mitteilungen sogar durch ein gutes Honorar (50 M. der Bogen). Wieviel Gutes er durch Ermutigung und Anleitung stiften kann, ist noch gar nicht abzusehen. Die Redaktion kann Mitarbeiter zu einheitlicher und genauer Umschrift der Sprachen anhalten, auf die Literatur darüber und über Verwandtes verweisen, sonstwie beraten und auf neue, lohnende Themata aufmerksam machen. Dazu ist Meinhof der beste Mann, und so hoffe ich, dass dieses Unternehmen viel Erfolg haben wird. Eine Erweiterung des Titels wäre zu empfehlen, um anzudeuten, dass das Organ sich nicht auf das Sprachliche beschränkt, das ja allein weitere Kreise niemals interessieren könnte[1]. Auf die einzelnen Beiträge einzugehen, ist hier schwerlich der Platz; Vedder, über einen Buschmanndialekt, Funke, über eine aussterbende Sprache im Togogebiet (Avatime) usw., illustrieren die Nützlichkeit des Unternehmens besonders gut.

[1] Aber innerhalb des Sprachlichen sollten gewisse praktische Grenzen eingehalten werden. Wenn Meinhof im Vorwort, S. 3, ankündigt, bei den Hamitensprachen „muss untersucht werden, ob und wie diese merkwürdige Sprachengruppe zusammenhängt mit den Sprachen der Semiten, der Indogermanen(!) und Bantu", so werde ich bedenklich und ahne Böses. Heiliger Reinisch! Besser auch, wenn Bauers „Tempora im Semitischen" (157) nicht hier besprochen wäre. Meinhof verrät hier sofort, dass dies nicht sein Gebiet ist. Möge er sich auch in der Beschränkung als Meister zeigen! Für Linguistik im weiteren Sinn gibt es überhaupt geeignetere Organe als das vorliegende.

Mitteilungen.

Der IV. Internationale Kongress für Religionsgeschichte wird vom 9. bis 13. Sept. 1912 in Leiden tagen. Es sind folgende Sektionen geplant: 1. Religionen der Naturvölker und Allgemeines. 2. China und Japan. 3. Aegypten. 4. Semiten. 5. Islâm. 6. Indien und Iran. 7. Griechen und Römer. 8. Germanen, Kelten und Slaven. 9. Malaien und Polynesier. 10. Christentum. — Anmeldungen an Prof. B. D. Erdmans, 71, Plantsoen. Mitgliedsbeitrag M. 20.

Personalien.

Marquart (Leiden) ist für iranische Philologie nach Berlin berufen worden.

Br. Meissner (Breslau) zum Ordinarius ernannt.

J. Hell an G. Jacobs Stelle nach Erlangen als Extraordinarius berufen.

Zeitschriftenschau.

Annals of Archaeology and Anthropol. 1911: III 1/2. N. Tagliaferro, The prehistoric pottery found in the Hypogeum at Hal-Saflieni, Malta. — P. E. Newberry, The egyptian cult-object ⊰o⊱ and the „Thunderbolt". — A. H. Sayce, Meroë. — J. Garstang, Preliminary note on the expedition to Meroë in Ethiopia. — W. H. Broad, Report on a Nigerian skull.

3. J. G. Milne, Report and coins from Asia Minor. — Th. G. Pinches, Notes upon the fragments of Hittite Cuneiform Tablets from Yuzgat, Boghaz Keui. — J. L. Myres, A tomb of the early iron age, from Kition in Cyprus, containing bronze examples of the sigynna or Cypriote javelin. — T. E. Peet, The early settlements at Coppa Nevigata and the prehistory of the Adriatic. — J. L. Myres, Herodotus and the Egyptian Labyrinth. 4. R. Mond, An egyptian funerary. — J. L. Myres, A type of fibula of the early iron age, apparently peculiar to Cyprus.

Analecta Bollandiana. 1911:
XXX 2—3. Ch. van de Vorst, Saint Phocas (mit) Append.: P. Peeters, La passion arménienne de S. Phocas. — P. Peeters, Une invention des SS. Valère, Vincent et Eulalie dans le Péloponèse (arab. Ms.). — Bulletin des publications Hagiographiques: H. Pognon, Inscriptions sémitiques de la Syrie, (u.) M. van Berchem et J. Strzygowski, Amida, bespr. v. P. P. — Ch. Diehl, Manuel d'art byzantin, bespr. v. H. D. — V. N. Beneševič, Un prologue arménien sur les SS. Boris et Glěb (russ.), bespr. v. P. P. — C. Beccari, Rerum Aethiopicarum Scriptores occidentales T. VII—X, bespr. v. P. P.

Bericht üb. d. Verh. d. K. Sächs. Ges. d. W. Philol.-Hist. Kl. 1910:
LXII 6. A. Fischer, Auflösung der Akkusativrektion des transitiven Verbs durch die Präposition li im klassischen Arabisch.

9. L. Mitteis, Ueber die privatrechtliche Bedeutung der ägyptischen βιβλιοθήκη ἐγκτήσεων.

Berliner Philologische Wochenschrift. 1911:
20. E. Preuschen, Griechisch-deutsches Handwörterbuch zum Neuen Testament, Lfrg. 4—7, bespr. v. R. Helbing. — N. C. Hirschy, Artaxerxes III. Ochus and his reign, bespr. v. F. Stähelin.
21. A. Jeremias, Das Alter der babylonischen Astronomie, bespr. v. B. Meissner.
22. J. Kohler und A. Ungnad, Hammurabis Gesetz, II, III, bespr. v. B. Meissner. — H. Lewald, Zur Personalexkution im Recht der Papyri, bespr. v. J. Partsch.

Bessarione. 1911:
XV 115. Indian texts series. An Arabic History of Gujarat Zafar-ul-walih, bi Muzaffar wa Alih, by ʿAbdallah Muhammad bin ʿOmar al-Makki, al-Asafi, Ulughkhani, edited by E. D. Ross, bespr. v. B. Cattan. — Mélanges de la Faculté Orientale. (Beyrouth). P. H. Lammens, Le triumvirat „Aboû Bakr. ʿOmar et Aboû ʾObaida", bespr. v. id. — (ibid.) P. L. Cheïkho, Quelques légendes islamitiques apocryphes, bespr. v. id.

Bibliothèque de l'École des Chartes. 1911:
LXXII. Janvier-Avril. — H. Omont, Nouvelles acquisitions du département des manuscrits de la Bibliothèque nationale pendant les années 1909—1910.

Bulletin du Comité de l'Afrique française. 1911:
XXI 6. R. de Caix, Les confins algéro-marocains. — A. Colliez, La frontière algéro-marocaine, bespr. v. —.

Bulletin de Correspondance Hellénique. 1911:
I—IV. M. F. Dürrbach, Fouilles de Delos. — P. Perdrizet, Géta roi des Édones. — Ders., Contribution à l'étude du Macédonien.

Deutsche Literatur-Zeitung. 1911:
20. H. Reichelt, Awestisches Elementarbuch, (u.) Ders., Avesta Reader, bespr. v. K. Geldner. — F. X. Drexl, Achmets Traumbuch (Diss.), bespr. v. W. Weyh. — M. v. Boehm, Toledo, bespr. v. J. Sievers.
21. W. Bacher, Ein hebräischer Thesaurus. — Fr. Delitzsch, Das Land ohne Heimkehr, bespr. v. A. Abt. — A. Baumstark, Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jacobiten, bespr. v. S. Weber. — A. Meillet, Einführung in die vergleichende Grammatik der indogermanischen Sprachen, bespr. v. E. Hermann. — A. Nöldeke, Das Heiligtum Al-Husains zu Kerbela, bespr. v. C. F. Seybold. — P. Varese, Cronologia romana, (u.) O. Lenze, Die römische Jahrzählung, bespr. v. G. Sigwart.
22. H. Gressmann, Die Oden Salomos. — J. Dölger, *Ἰχθύς* Bd. 1, bespr. v. J. Wittig. — S. Krauss, Talmudische Archäologie, bespr. v. V. Aptowitzer.
23. O. Procksch, Studien zur Geschichte der Septuaginta, bespr. v. J. W. Rothstein. — K. J. Neumann, Entwickelung und Aufgaben der alten Geschichte, bespr. v. E. v. Stern. — E. Littmann, Die Heldentaten des Dom Christoph da Gama in Abessinien, bespr. v. K. Haebler.
24. W. Brandt, Die jüdischen Baptismen, bespr. v. H. Holzinger. — C. Beccari, Rerum aethiopicarum scriptores occidentales, vol. X, bespr. v. F. Praetorius. — H. Guthe, Bibelatlas, bespr. v. M. Löhr.
25. E. Krebs, Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert, bespr. v. J. Hehn. — G. Graf, Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra, Bischofs von Ḥarrân, (u.) Ders., Die Philosophie und Gotteslehre des Jaḥjâ ibn ʿAdî und späterer Autoren, bespr. v. J. Goldziher.
26. A. Moret, Rois et Dieux d'Égypte, bespr. v. F. W. v. Bissing. — P. Thomsen, Die Palästina-Literatur. Bd. 2: 1905—1909, bespr. v. G. Wildeboer.

Deutsche Revue. 1911:
Juli. N. Salmeron y Garcia, Die marokkanische Frage.

Euphorion. 1911:
XVIII 1. R. Asmus, Zenobia von Palmyra in Tradition und Dichtung.

Göttingische gelehrte Anzeigen. 1911:
5. J. Maspero, Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire, bespr. v. J. Partsch. — M. Gelzer, Studien zur byzantinischen Verwaltung Aegyptens, bespr. v. J. Partsch. — F. Schulthess, Kalila und Dimna, bespr. v. Wellhausen.

Islam. 1911:
II 2/3. C. Prüfer und M. Meyerhof, Die aristotelische Lehre vom Licht bei Ḥunain b. Isḥâq. — R. Hartmann, Die Herrschaft von al-Karak. — P. Kahle, Islamische Schattenspielfiguren aus Egypten II. — F. Sarre, Zu Jos. v. Karabaceks „Riʾza-i Abbasi"[1]. — E. Mittwoch, Zu Jos. v. Karabaceks „Riʾza-i Abbasi"[1]. — E. Seidel, Medicinisches aus den Heidelberger „Papyri Schott. Reinhardt" III. — G. Jacob, Fortleben von antiken Mysterien und Alt-Christlichem im Islam. — E. Herzfeld, Die Qubbat al-Ṣakhra, ein Denkmal frühislamischer Baukunst. — C. H. Becker, Neue arabische Papyri des Aphroditofundes. — H. J. Bell, Translation of the greek Aphrodito papyri. — C. H. Becker, Die vierte Islamzeitschrift. — A. J. Wensinck, Mohammed und das Judentum. — O. Mann, The Masnavī. — S. Poznański, Zu Band I 238. — F. Giese, Das Aṣafnâme des Lutfi Pascha. — Die deutsche Schule in Aleppo. — F. F. Schmidt, Zeitgenössisches aus Marokko. — Bibliographie.

Klio. 1911:
XI 3. V. Costanzi, Il domino egiziano nelle Cicladi sotto Tolomes Filopatore. — J. Sölch, Ueber die Lage von Kaisareia in Bithynien. — M. Herman, Hekataios als mutmassliche Quelle Herodots in seiner Beschreibung des Xerxeszuges.

Mélanges d'Archéologie et d'histoire. 1910:
IV—V. L. Duchesne, Le recueil épigraphique de Cambridge.

Memnon. 1911:
V, 1. Lichtenberg und Lessmann, Zum Plane der „Mythologischen Abhandlungen". — Alfred Jeremias, System im Mythos (Versuch, eine Verständigung zwischen den verschiedenen Richtungen unter den Mythologen anzubahnen). — E. Weidner, Die astronomische Grundlage des Venusjahres (enthält den Nachweis eines Zehnmonatjahres bei den Mesopotamiern und den Beweis, dass diese den synodischen Umlauf der Venus gekannt haben). — J. Theis, Zum Namen der Ištar. — Besprechungen: Chr. Tsuntas, *Αἱ προϊστορικαὶ ἀκροπόλεις Διμηνίου καὶ Σέσκλου* (A. Polak). — A. Ungnad, Untersuchungen zu den im VII. Hefte der vorderasiatischen Schriftdenkmäler veröffentlichten Urkunden aus Dilbat. Nebst einem Anhang: Die Lücke in der Gesetzesstele Hammurapis (F. Bork). — Hermann Schneider, Kultur und Denken der Babylonier und Juden (v. L.). — Max van Berchem-Joseph Strzygowski: Amida (A. Reichel). — Hermann Thiersch, Pharos-Antike, Islam und Occident. (v. L.). — Robert Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt (v. L.). — A. Niemoiewski, Gott Jesus im Lichte fremder und eigener Forschungen samt Darstellung der evangelischen Astralstoffe, Astralszenen und Astralsysteme (v. L.). — Oskar Münsterberg, Chinesische Kunstgeschichte Bd. I (v. L.). — Leo Frobenius, Der schwarze Dekameron (Wolfgang Schultz). — Hugo Grothe, Wanderungen in Persien (v. L.). — Richard Linde, Alte Kulturstätten (v. L.). Bork.

Mémoires d. l. Société de Linguistique. 1910:
XVII 1. A. Meillet, Recherches sur la syntaxe comparée de l'arménien (Forts.).

Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. 1911:
3/4. M. Güdemann, Kürzen und Längen in der Bibel. — V. Aptowitzer, Die talmudische Literatur der letzten Jahre (Forts.). — A. Büchler, Die Strafe des Ehebruchs der nachexilischen Zeit. — W. Bacher, Die Wortver-

[1] Zurückweisung einiger Angriffe Karabaceks. Dessen hier dargelegtes Verfahren in Prioritätsfragen dürfte weitere Aufklärung erheischen. D. R.

tauschungen im Kitab-al-Luma des Abulwalid. — J. Schapiro, Maimuni's Mischnah-Kommentar zum Traktat Arachin, bespr. v. M. Fried.

Muséon. 1911:
XI. 3—4. Th. Lefort, Théodore de Tabennèsi et la lettre pascale de St. Athanase sur le canon de la bible.

Revue de l'art chrétien. 1911:
LIV. 3. G. Millet, Monuments byzantins de Mistra, bespr. v. J. Ebersolt.

Revue des Études Grecques. 1911:
Nr. 105. L. J. Delaporte, La chronographie d' Élie-Bar-Sinaya, métropolitain de Nisibe, traduite, bespr. v. G. Giraudet.
106. Ch. Bruston, Le sens de ἀφή dans la Bible. — Ch. Diehl, Manuel d'art byzantin, bespr. v. Ebersolt.

Rev. franç. de l'Étranger et des Colonies. 1911:
XXXVI. 390. La mission Cortier au Sahara. — Au pays des Munchis. — P. Foncin, Les explorateurs, bespr. v. —.

Revue de Fribourg. 1911:
XLII. 5. E. M. de Vogüé, Les routes (d'Europe et d'Orient), bespr. v. id.

Revue de l'Histoire des Religions. 1911:
LXIII. 1. A. von Gennep, Mythologie et ethnographie, à propos d'un livre récent (P. Ehrenreich, Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen). — M. A. Macauliffe, The Sikh Religion, its Gurus, sacred Writings and Authors 6 vols, bespr. v. P. Oltramare. — N. Slouschz, Hébraeo-Phéniciens et Judéo-Berbères, bespr. v. A. J. Reinach. — G. Hölscher, Sanhedrin und Makkot — übersetzt, bespr. v. M. Lambert. — Mélanges de la Faculté orientale (Beyrouth) 1910. IV., bespr. v. R. Dussaud. — R. Basset, La Bânat Sô'âd, poème de Ka'b ben Zohaïr, bespr. v. R. D. — G. J. P. J. Bolland, Het Evangelie 2e édit., bespr. v. B. P. v. der Voo. — M. Winternitz, A general index to the names and subject matter of the sacred books of the East; E. Kautzsch, Die heilige Schrift des alten Testaments, 3. Aufl.
2. J. Lévi, Sarapis. — L. Massignon, Al-Ḥallâj, Le phantasme crucifié des Docètes et satan selon les Yézidis. — F. Cumont et A. H. Gardiner, A propos de l'aigle funéraire des Syriens. — F. Macler, Rapport sur une mission scientifique en Arménie russe et en Arménie turque, bespr. v. R. D. — Th. Kluge, Der Mithrakult, seine Anfänge, Entwicklungsgeschichte und seine Denkmäler (Der alte Orient XII—3); F. Cumont, Babylon und die griechische Astronomie; W. Erbt, Das Markusevangelium. Eine Untersuchung über die Geschichte der Urgemeinde (Mitteilg. der Vorderasiat. Gesellsch., 1911, I); Encyclopédie de l'Islam (direct. de R. Basset) VII., bespr. v. R. D.

Revue du Monde Musulman. 1911:
4. J. Hamet, La civilisation arabe en Afrique centrale. — R. Vadala, l'Émigration maltaise en pays musulmans. — A. Cabaton, Pays malais. Malay literature series. Pédagogie orientale. — id., A travers les Indes Néerlandaises. — D. A. Rinkes, Abdoerraoef van Gingkel, Bijdrage tot de kennis van de mystiek op Sumatra en Java, bespr. v. A. Cabaton. — Université musulmane. — L'Aga Khan à Lahore. — L'Aga Khan à Bombay. — A propos du hizb. — La vie universitaire. — L'Écriture. — A. L. M. Nicolas, Cheïkh Ahmed Lahçahi, bespr. v. —. — D. A. Zambaco, Les Eunuques d'aujourd'hui et ceux de jadis, bespr. v. —. Les Israélites au Yémen (Alliance Israélite Universelle. Une mission de l'Alliance au Yémen, Paris), bespr. v. —. — P. Siebertz, Albanien und die Albanesen. Landschafts und Charakterbilder, bespr. v. —. — L. B., Bibliographie ottomane.

Römische Quartalschrift. 1911:
XXV 1. A. Baumstark, Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jacobiten, bespr. v. Max, Herzog zu Sachsen. — K. M. Kaufmann, Die Menasstadt und das Nationalheiligtum der altchristlichen Aegypter, bespr. v. A. Baumstark. — J. Dölger, Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit, bespr. v. J. P. Kirsch. — Anzeiger: Ruinen des altchristlichen Klosters Apa Jeremia bei Sakkâra in Aegypten.

Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. 1911:
XXIV, 4. D. H. Müller, Die Reihenfolge der babylonisch-assyrischen Planetennamen. — H. Torczyner, Der Name Sanheribs. — M. Schorr, Die altbabylonische Rechtspraxis. — M. van Berchem et Halil Edhem, Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum, bespr. v. M. Th. Houtsma. — F. Ll. Griffith and H. Thompson, The demotic magical papyrus of London and Leyden, (u.) F. Ll. Griffith, Catalogue of the demotic papyri in the John Rylands library Manchester, bespr. v. N. Reich. — Th. Nöldeke, Geschichte des Qorans, bespr. v. N. Rhodokanakis.
XXV, 1. N. Rhodokanakis, Zur semitischen Sprachwissenschaft. — K. Inostrancev, Arabisch-persische Miscellen zur Bedeutung der Himmelsgegenden. — H. Hirschfeld, The Dīwān of Ḥassān b. Thābit, bespr. v. Th. Nöldeke. — P. Kahle, Zur Geschichte des arabischen Schattentheaters in Egypten, bespr. v. R. Geyer. — C. H. Becker, Der Islam, bespr. v. R. Geyer. — H. L. Strack, Einleitung in den Talmud, (u.) Ders., Aboda Zara, (u.) Ders, Sanhedrin-Makkoth, (u.) Ders, Jesus, die Häretiker und die Christen, bespr. v. V. Aptowitzer. — E. Littmann, Publications of the Princeton expedition to Abyssinia, bespr. v. N. Rhodokanakis. — Kleine Mitteilungen: J. Hertel, tantra Klugheitsfall.

Wochenschrift f. Klassische Philologie. 1911:
7. G. Nicole, Sphinx (Diction. des antiqu. Bd. 9), bespr. v. H. Steuding. — C. O. Thulin, Die etruskische Disziplin, (u.) W. v. Bartels, Die etruskische Bronzeleber, bespr. v. H. Steuding. — D. Neumark, Die jüdische Philosophie des Mittelalters, bespr. v. C. Fries
8. E Schmidt, Kultübertragungen, bespr. v. H. Steuding. G. Plaumann, Ptolemais in Oberägypten, bespr. v. A. Wiedemann.
11. F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, bespr v. W. Nestle.
16. H. H. Kritzinger, Der Stern der Weisen. Astronomisch-kritische Studie, bespr. v. F. K. Ginzel.
19. O. Seemann, Mythologie der Griechen und Römer, 5. Aufl., bespr. v. H. Steinberg.
21. E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum, bespr. v. W. Nestle.
24. A. Hoffmann-Kutschke, Alte orientalische Geschichte von H. Zuschlag, bespr. v. A. Sanda. — C. F. Lehmann-Haupt, Die historische Semiramis und ihre Zeit, bespr. v. A. Sanda.
29. K. Lehmann, Die Schlacht am Granikos, bespr. v. W. Gemoll.

Wörter und Sachen. 1911:
II, 2. J. Kalima, Alte Beziehungen zwischen finnisch-ugrischen und slavischen Sprachen. — R. Riegler, Zwei mythische Tiernamen (Bask erbiñudi). — M. L. Wagner, Sardische Etymologien. — K. Oštir, Wörterverzeichnis.

Zeitschrift d. Deutschen Morgenl. Ges. 1911:
LXV 1. J. Hertel, The story of merchant Campaka. — A. Fischer, Das Omen des Namens bei den Arabern. — A. Wünsche, Die Zahlensprüche im Talmud und Midrasch. — J. H. Mordtmann, Beiträge zur osmanischen Epigraphik. — P. Haupt, Immeru, Schaf, und ūru, Pferd. — Assyriologische und archäologische Studien, H. V. Hilprecht gewidmet, bespr. v. A. Ungnad. — H. V. Hilprecht, Der neue Fund zur Sintflutgeschichte aus der Tempelbibliothek von Nippur, bespr. v. A. Ungnad. — W. Caspari, Aufkommen und Krise des israelitischen Königtums unter David, bespr. v. J. W. Rothstein. — B. Roudanowsky, Quelques particularités du dialecte arabe de Malte, bespr. v. H. Stumme. — Th. Nöldeke, Zwei Ausgaben des Buḫturī-Ḥamāsa (von R. Geyer und J. Margoliouth). — Corpus Scriptorum Christian. Script.

Syri Tom. CI u. LXV, bespr. v. C. Brockelmann. — D. de S. Bray, The Brahui language, bespr. v. E. Hultzsch. — Altorientalische Texte und Bilder, Bd. 1 u. 2, bespr. v. G. Beer. — A. Fischer, Muqaddima „Einleitung", „Vortrupp", „Prämisse" usw. — O. Rescher, Eine Notiz über den Kādī Bedr ed-dīn abū ʿAbd-allāh aš-šiblī el-hanafī. — Ders., Einige weniger bekannte Stambuler Drucke. — C. F. Seybold, Zu Dadichi ZDMG 64, 591—601. — H. Stumme, Zum Streite Bernheimer-Jacobi über die Vakrokti. — Wissenschaftlicher Jahresbericht: Aegyptologie 1908—9, von G. Roeder.

LXV. 2. C. Meinhof, Das Ful in seiner Bedeutung für die Sprachen der Hamiten, Semiten und Bantu. — V. A. Smith, The monolith pillars or columns of Asoka. — F. Krerakow, Tabrīsī's Kommentar zur Burda des Kaʿb ibn Zuhair. — C. F. Seybold, Lacroziana. — J. Horovitz, Zum Sindbād. — W. Weyh, Zur Geschichte der Siebenschläferlegende. — A. Hoffmann-Kutschke, Zu den altpersischen Keilinschriften von Bagistān. — K. F. Geldner, Zur Geschichte vom Lotusdiebstahl. — H. Fitting und E. Littmann, Arabische Pflanzennamen aus der Umgegend von Biskra (Algerien). — Muhammad Badr, Kītāb al-Farḳ bejna-l-firaḳ wa-bajān al-firḳa al-nāǧija minhum von Abu Manṣūr ʿAbdalḳāhir al-Baǧdādī, bespr. v. J. Goldziher. — E. Littmann, Publications of the Princeton expedition to Abessynia, bespr. v. E. Mittwoch. — M. van Berchem, Matériaux pour un corpus inscriptionum arabicarum III 1, (u.) Ders., Arabische Inschriften, (u.) Ders. u. J. Strzygowski, Amida, bespr. v. M. Sobernheim. — F. Thureau-Dangin, Lettres et contrats de l'époque de la première dynastie babylonienne, bespr. v. A. Ungnad. — M. L. Margolis, Lehrbuch der aramäischen Sprache des babylonischen Talmuds, bespr. v. A. Ungnad. — L. Reinisch, Die sprachliche Stellung des Nuba, bespr. v. N. Rhodokanakis. M. Chaine, Apocrypha de B. Maria Virgine, bespr. v. W. Weyh. — Kleine Mitteilungen: F. Krenkow, Zu ZDMG 65, 156 (Ibn al-Anbārī, Alfāẓ al-ašbāh wannaẓāir); C. F. Seybold, Zu ZDMG 63, 856 f.

Zeitschrift f. Religionspsychologie. 1911: 3. W. Schultz, Das Geschlechtliche in gnostischer Lehre und Uebung.

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

*Anton Baumstark: Die christlichen Literaturen des Orients. I, II. (Sammlung Göschen 527, 528.) Leipzig, G. J. Göschen, 1911. 134, 116 S. Je M. —.80.

*Ernst Harder: Arabische Chrestomathie (Methode Gaspey-Otto-Sauer). Heidelberg, J. Groos, 1911. VIII, 520 S.

Alfred Schmidtke: Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1911. VIII, 302 S. M. 10.

*Wilhelm Schubart: Papyri Graeci Berolinenses (Tabulae in usum scholarum 2). Bonn, A. Marcus und E. Weber, 1911. XXXIV S. 50 Taf. M. 6.

*Conrad von Orelli: Allgemeine Religionsgeschichte I, 2, 3. Bonn, A. Marcus und E. Weber, 1911. S. 97 bis 288. Je M. 2.

Carl Meinhof: Die Dichtung der Afrikaner. (Hamburgische Vorträge.) Berlin, Buchh. der Berliner Missionsges., 1911. 179 S.

A. Mischlich: Lehrbuch der Hausa-Sprache (Lehrbücher des Seminars für orientalische Sprachen XXVII). Berlin, G. Reimer, 1911. IV, 250 S.

*Al-Machriq. 1911. XIV, 7.

*Hartwig Hirschfeld: Jefeth b. Ali's Arabic Commentary on Nāhūm with Introduction, abridged Translation and Notes. London, Jews' College, 1911. 42 S.

*Le Monde Oriental. 1911. V, 1.

*Theologischer Jahresbericht. 1910. XXX, 1. Vorderorientalische Literatur bearbeitet von J. Herrmann, C. Clemen. Leipzig, M. Heinsius Nachflgr., 1911. IV, 114 S.

Friedrich Pfister: Die *Ὁδοιπορία ἀπὸ Ἐδὲμ τοῦ παραδείσου* und die Legende von Alexanders Zug nach dem Paradies (S.-A. aus dem Rhein. Museum f. Philol. 1911).

*Karl von Spiess: Der Mythos als Grundlage der Bauernkunst (S.-A. aus dem Programme des k. k. Staats-Ober-Gymnasiums zu Wiener-Neustadt. 1911). 28 S.

*Orientalisches Archiv. 1911. I, 4.

A. Boissier: Nouveaux documents de Boghaz-Köi (S.-A. aus Babyloniaca IV, 4. 1911).

*Bruno Meissner: Babylonische Prodigienbücher (S.-A. aus der Festschrift zur Jahrhundertfeier d. K. Universität Breslau). 8 S.

Thureau-Dangin: Notes assyriologiques (S.-A. aus: Revue d'Assyriologie VIII, 3).

Johannes Dahse: Ein zweites Goldland Salomos (S.-A. aus: Zeitschr. f. Ethnol. 1911, 1).

A. Poebel, Die Genitivkonstruktion im Sumerischen (S.-A. aus Babyloniaca IV, 1). Paris, P. Geuthner, 1911.

*F. H. Weissbach: Die Keilinschriften am Grabe des Darius Hystaspis (Abh. der philol.-histor. Kl. der Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. XXIX, 1). Leipzig, B. G. Teubner, 1911. 54 S. VIII Taf. M. 4.

*Morris Jastrow jr.: Die Religion Babyloniens und Assyriens. Lief. 17. Giessen, A. Töpelmann, 1911.

Comte Goblet d'Alviella: Croyances, Rites, Institutions. Bd. I, II, III. Paris, P. Geuthner, 1911. XX, 386, 412, 389 S.

Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, & C., in the British Museum. Part. 1. (56 Plates). London 1911.

Fr. W. v. Bissing: Versuch einer neuen Erklärung des Kaʿi der alten Aegypter (Sitzungsber. d. Bayer. Ak. d. Wiss. Philosoph.-philol. u. histor. Kl. 1911, 5). 15 S.

Fr. W. v. Bissing: Prähistorische Töpfe aus Indien und Aegypten (Sitzungsber. d. Bayer. Ak. d. Wiss. Philos.-philol. u. hist. Kl. 1911, 6). 22 S. 3 Taf.

C. Velten: Taschenwörterbuch der Suahelisprache. Berlin, Selbstverlag, 1911. XXIV, 252 S.

*Hratchia Adjarian: Katalog der armenischen Handschriften in Täbris. Wien, Mechitharisten-Congregation, 1910. XXXII, 155 S.

Franz Cumont: Die Mysterien des Mithra. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit. Autorisierte deutsche Ausgabe von Georg Gehrich. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Leipzig, B. G. Teubner, 1911. XX, 224 S., 4 Taf., 1 Karte. M. 5.

*Otto C. Artbauer: Die Rifpiraten und ihre Heimat. Erste Kunde aus verschlossener Welt. Stuttgart, Strecker und Schröder, 1911. VIII, 224 S., 34 Taf., 4 Abb., 6 Pläne, Grundrisse und Uebersichtskarten, Bildnis des Verf.

*J. Kohler und A. Ungnad: Hundert ausgewählte Rechtsurkunden aus der Spätzeit des babylonischen Schrifttums von Xerxes bis Mithridates II. Leipzig, E. Pfeiffer, 1911. IV, 89 S. M. 5.

Adolf Rücker: Die Lukas-Homilien des Hl. Cyrill von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese. Breslau, Goerlich und Coch, 1911. 102 S. M. 3,20.

Heinrich Zimmern: Zur Herstellung der grossen babylonischen Götterliste An-(ilu) Anum. (Ber. über die Verh. der Sächs. Ges. der Wiss. zu Leipzig. Philol.-hist. Kl. Bd. 63,4). Leipzig, B. G. Teubner, 1911. 43 S.

Theodor Oehler: Die Eigenart der alttestamentlichen Religion gegenüber dem Heidentum. Ein Vortrag. Basel, Missionsbuchhandlung, 1911. 16 S.

Mit zwei Beilagen der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.